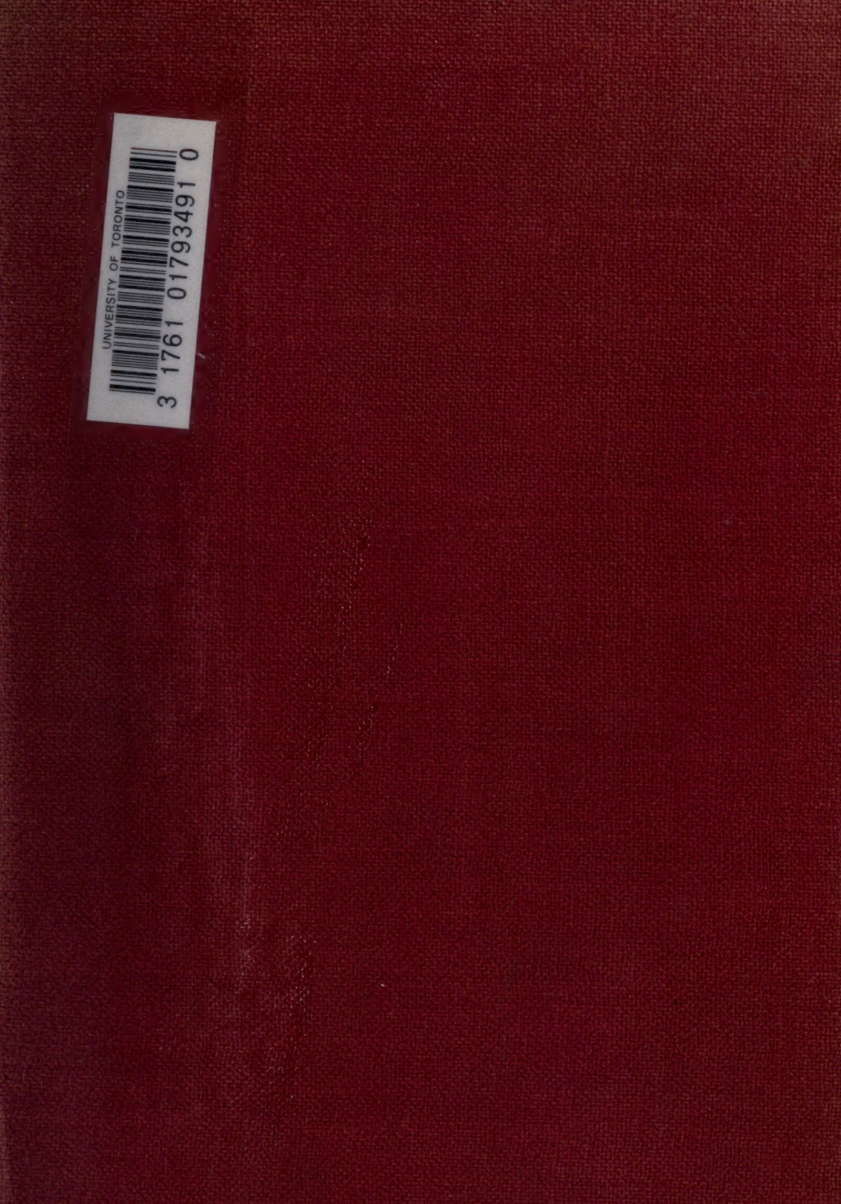



I/II A 62.–

2 Bde

[illegible]

Die

buddhistische Philosophie

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung

Von

Max Walleser

Erster Teil

Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus



Heidelberg 1904

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Die

philosophische Grundlage

des

älteren Buddhismus

Von

Max Walleser



Heidelberg 1904

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

Vorwort.

Die vorliegenden Untersuchungen bilden den ersten Versuch, den ältesten Zeitraum der buddhistischen Philosophie nach seinem positiven Gehalte zu bestimmen. Daß ein solcher Versuch abschließende Ergebnisse zeitigen könnte, bin ich der letzte behaupten zu wollen. Denn der Gegenstand ist unendlich, und es verriete eine bedenkliche Unkenntnis der einschlägigen Fragen, wollte man annehmen, eine sich auf mehrere Jahrhunderte erstreckende Entwicklungsphase innerhalb der indischen Philosophie ließe sich auf wenigen Bogen auch nur einigermaßen erschöpfend behandeln. Das war aber auch im vorliegenden Falle nicht beabsichtigt, indem es lediglich darauf ankam, die wesentlichsten Faktoren der buddhistischen Weltanschauung auf eine begriffliche Formel zu bringen. Von der genaueren Erörterung des ethisch-praktischen Standpunktes wurde daher grundsätzlich abgesehen, ebenso wie von einer ausführlicheren Darlegung der alt-buddhistischen Psychologie; um so stärkerer Nachdruck wurde auf die erkenntnistheoretische Seite, vor allem auf die Stellungnahme zum Ichproblem gelegt. Die chronologische Unsicherheit, die gegenwärtig noch über der in Betracht kommenden Kulturperiode Indiens schwebt, legte wiederholt historisch-kritische Abschweifungen nahe. Ich habe mich bemüht, sie auf das mindestzulässige Maß zu beschränken, und ließ daher manches ungesagt, was eher in das Gebiet der Sanskrit- und Pāli-Philologie fällt als in das der indischen Philosophie, zur ausführlicheren Begründung einzelner Auffassungen aber vielleicht hätte angeführt werden müssen.

Zu Danke verpflichtet bin ich den Behörden der Universitätsbibliotheken zu Heidelberg und Oxford (Bodleiana und Indian Institute), ganz besonders aber dem um die deutschen Studien so verdienten Leiter der Bibliothèque Nationale zu Paris, Herrn Delisle, der mir die Benutzung der dortigen Hodgson-Manuskripte bereitwilligst gestattete.

Säckingen, April 1904.

Prof. Dr. Max Walleser.

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der wichtigeren Texte und Werke.

Aṅguttara-Nikāya. Ed. by R. Morris. Pāli Text Society, London 1885—1900.

Ashṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā. Ed. by Rājendralāla Mitra. Bibl. Ind., Kalkutta 1887—88.

Barth, Religions of India. London 1882.

— Bulletins critiques des religions de l'Inde. Musée Guimet, Paris 1882 ff.

Buddhavaṃsa and the Cariyā-Piṭaka. Ed. by R. Morris. Part 1. P. T. S., 1882.

Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme indien. Tome premier. Paris 1846.

Çāntideva. Çikshāsammuccaya, a compendium of buddhist teaching. Ed. by Bendall. St. Petersburg 1897.

Colebrooke, H. T., Miscellaneous essays. 2 vols. London 1837.

Corpus inscriptionum indicarum. Vol. 1: Inscriptions of Açoka, by A. Cunningham. Kalkutta 1877.

Dhammapadam. Hsg. von V. Fausböll. Kopenhagen 1855.

— Ed. by Çarat Candra Dās. Kalkutta 1899.

Dhammasaṅgaṇi. Ed. by E. Müller. P. T. S., 1885.

— Transl. by Caroline Rhys Davids (Buddhist Manual of psychological Ethics). Oriental translation fund XII. London 1900.

Dīpavaṃsa. Ed. and transl. by H. Oldenberg. London 1879.

Dīgha-Nikāya. Ed. by T. W. R. Davids and J. E. Carpenter. P. T. S., 1890 ff.

Feer, L., Analyse du Kandjour. Annales du Musée Guimet II. Lyon 1881.

Grimblot, Sept Suttas Pālis. Paris 1876.

Hardy, E., Buddha. Leipzig 1903.

— König Açoka (Weltgeschichte in Charakterbildern). Mainz 1902.

*

Hardy, R. Sp., Manual of buddhism. London 1860.

Hodgson, Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet. (Reprint.) London 1878.

I—tsing, Record of the Buddhist religion, transl. by Takakusu. Oxford 1897.

Jātaka. Ed. by V. Fausbøll, 7 vols. London 1875—97.

— Transl. by Rhys Davids (Buddhist Birth Stories). London 1880.

— Transl. by Chalmers, Rouse etc. under the editorship of E. B. Cowell. Cambridge 1895—97.

Journal of the Pāli Text Society. London 1882 ff.

Julien, Stan., Histoire de la Vie de Hiouen Thsang. Paris 1853.

Kathāvatthu. Ed. by A. C. Taylor. P. T. S., 1894—97.

Kern, H., Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Übs. von Jacobi, 2 Bde. Leipzig 1882—84.

— Manual of Indian Buddhism (Grundriß der indo-arischen Philologie, III. 8). Straßburg 1896.

Kuroda, S., Outlines of the Mahāyāna as taught by Buddha. Transl. into English. Tokyo 1893.

Lalita Vistara. Hsg. von Lefmann. Bd. 1. Halle 1902.

Mādhyamikā Vṛtti by Candrakīrti. Ed. by Çarat Candra Dās. Kalkutta 1896 ff.[1]

Mahāvaṃsa. Ed. by H. Sumaṅgala. 2 vols. Kolombo 1877—83.

Majjhima-Nikāya. Ed. by V. Trenkner. P. T. S., 1888.

Milinda-pañha. Ed. by V. Trenkner. London 1880.

— Transl. by Rhys Davids (Sacred books of the East 35. 36). Oxford 1890—94.

Minayeff, Recherches sur le Bouddhisme. Paris 1894.

Oldenberg, H. Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 1. Aufl., Berlin 1881; 2. Aufl., 1890; 3. Aufl., 1897; 4. Aufl., 1903.

---

[1] Die von L. de la Vallée-Poussin für die Bibliotheca Buddhica (St. Petersburg) besorgte Ausgabe der Mādhyamikā Vṛtti, deren erster Faszikel soeben erscheint, konnte leider im Texte nicht mehr berücksichtigt werden. Ich bemerke indessen die folgenden sich aus ihr ergebenden Richtigstellungen von Zitaten. Unten p. 91, Anm. 2: viṭhapitāḥ statt viracitāḥ; Anm. 3: paryavanaddhā statt paryavasānād vā, der Schluß von tena ab ist zu streichen; Anm. 4: taṃ pratītya statt tampratītyaṃ.

Puggala-Paññatti. Ed. by R. Morris. P. T. S., 1883.

Rhys Davids. Buddhism, a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha. New ed. London 1894.

— dass., übs. von Pfungst. Leipzig, o. J.

— Buddhism, its history and literature (American lectures). Neu-York 1896.

— Dialogues of the Buddha. London 1899.

Ryauon Fujishima. Le Bouddhisme Japonais. Paris 1889.

Sacred Books of the East. Ed. by Max Müller. Oxford 1879ff.

Saṃyutta-Nikāya. Ed. by L. Feer. P. T. S., 1884—94.

Senart, E., Les inscriptions de Piyadasi. 2 vols. Paris 1881—86.

Sumaṅgala-Vilāsinī, Buddhaghosa's commentary on the Dīgha-Nikāya. Ed. by Rhys Davids and Carpenter. P. T. S., 1886.

Sutta-Nipāta. Ed. by V. Fausböll. 2 vols. P. T. S., 1885—94.

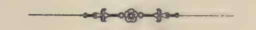
Tāranāthas Geschichte des Buddhismus in Indien, übs. von Schiefner. St. Petersburg 1869.

Vallée-Poussin, L. de la. Bouddhisme. Études et matériaux. Brüssel und London 1898.

Visuddhi-Magga. Ed. by Seelakkhandha Thera. Kalkutta 1894.

Warren, Buddhism in Translations. Cambridge Mass. 1896 (Harvard Oriental Series, vol. III).

Wassiljeff, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte, Literatur. I. Bd. St. Petersburg 1860.



Einleitung.

Über die Entwicklung der buddhistischen Systematik erhalten wir durch die einheimischen Gelehrten Indiens sowie der anderen Länder, in denen sich der Buddhismus verbreitet hat, nur dürftige Kenntnis. Es existieren zwar zusammenhängende und zum Teil umfangreiche Darstellungen (siddhāntas) der buddhistischen Lehrmeinungen in tibetischer Sprache, so nach Wassiljeff, Buddhismus I. p. 260 zwei umfassende Werke des l Tshang-skja-Chutuktu und Dsham-jang-bshadpa; und es ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß schon vor ihnen eine ununterbrochene Reihe von Schriftstellern denselben Gegenstand behandelt haben, die ihrerseits wieder allem Anscheine nach auf indische Vorlagen, wie z. B. den Tarkajvala, ein Werk des Bhavya, zurückgehen. Indessen wird in ihnen gerade der ältere und älteste Buddhismus nicht berücksichtigt, indem selbst der Tarkajvala offenbar erst nach den Reisen der chinesischen Pilgrime, also, da auch I-tsing ihn nicht kennt, frühestens im 9. Jahrhundert entstanden ist. Er wäre ja wohl auch schwerlich dem Lose, ins Chinesische übersetzt zu werden, entgangen, wenn er einem jener Reisenden in die Hände gefallen wäre. Auch die brahmanischen Siddhāntas, die zu verschiedenen Zeiten in der Sanskritsprache abgefaßt wurden, wie der Sarva-darçana-saṅgraha des Mādhava Sāyana (hsg. Kalkutta 1858 und 1871), das Sarva-mūla, eine Sammlung von über fünfzig philosophischen Werken durch denselben Verfasser (hsg. Bombay 1892), der kurze (jainistische) Shaḍ-darçana-samuccaya des Haribhaṭṭa (hsg. von F. A. Pullé, Florenz 1887 im Giornale della Soc. Asiat. Ital. I. p. 47ff.), die eine Darstellung aller Systeme geben wollen, ziehen naturgemäß nur jene späten Richtungen in Betracht, zu denen sich der Buddhismus etwa vom sechsten nachchristlichen Jahrhundert an entwickelt

hat, und lassen daher auf dessen ursprüngliche Zustände und Lehren keine unmittelbaren Schlüsse zu. Auch mangelt ihnen die historische Betrachtungsweise durchaus. Und doch wäre diese gerade für ein so kompliziertes Gebilde, als welches sich der Buddhismus darstellt, ganz besonders vonnöten, indem sie allein geeignet ist, zu einem Verständnis seines Wesens oder auch nur einer einzelnen Epoche innerhalb seiner Entwicklung zu führen.

Wenn nun im folgenden beabsichtigt ist, die theoretische Grundlage des älteren Buddhismus zu bestimmen, so könnte aus denselben Gründen dieser Aufgabe nur dann voll entsprochen werden, wenn die Beziehungen jener Weltanschauung zu der früheren Spekulation klargelegt würden. Von der Darstellung der Ursprünge der buddhistischen Lehre habe ich indessen absehen zu sollen geglaubt. Vor allem, weil die Erörterung der einschlägigen Fragen mit Hinsicht auf die umfangreiche kritische Behandlung, die ihr von namhaften Gelehrten zuteil geworden ist, sich zu sehr in Einzelheiten verlieren müßte, als es für den Charakter einer Arbeit, die lediglich eine Monographie über die Grundanschauungen des Buddhismus sein will, zuträglich wäre. Die Annahme, daß sich die Entwicklung dieser Lehre ohne irgendwelche äußere Beeinflussung vollzogen hätte, ist ja gewiß unhaltbar, denn wir wissen, daß schon vor dem Auftreten Buddhas die Philosophie in Indien blühte — wir wissen es vor allem aus den Aufzählungen ketzerischer Lehren in den buddhistischen Schriften selbst. Wir schalten aber diese mehr vermuteten als wirklich nachgewiesenen Modifikationen infolge von Berührung mit anderen Lehrkreisen für unsere Darstellung aus, indem die genauere Feststellung derselben wohl besser an der Hand eben jener heterodoxen Systeme, wie etwa des epischen Sāṅkhya oder der Jainalehre, erfolgt. Aus diesem Grunde kann auch die vielfach behauptete Abstammung des Buddhismus oder doch einzelner seiner Theorien aus solchen der Sāṅkhyas hier unberücksichtigt bleiben. Zudem lassen gerade die letzten eingehenderen Untersuchungen über dieses Problem erkennen, wie dürftig noch im allgemeinen das Beweismaterial ist, mit welchem man jene innere Verwandtschaft von Buddhismus und Sāṅkhya plausibel zu machen sucht, geben aber zugleich auch zu verstehen, wieviel nützlicher für eine Förderung jener Streitfrage es wäre, wenn das Wesen des Buddhismus zunächst gründlich erforscht würde; hiermit wäre doch wenigstens eine haltbare Unterlage für weitere

Kombinationen geschaffen, aber in der begrifflichen Unbestimmtheit, welche fast allen jenen Versuchen, den Buddhismus auf ältere Anschauungen zurückzuführen, anhaftet, machen diese doch vielfach den Eindruck, eher das Ergebnis des Zufalls oder der Willkür zu sein als wirklich haltbare wissenschaftliche Hypothesen.[1]

Was ferner die zeitlichen Grenzen des älteren Buddhismus anbelangt — und wir können ihre Bestimmung nicht völlig unberücksichtigt lassen, wenn auch darauf hingewiesen werden mag, daß die definitive, sich aus dem inneren Wesen der spekulativen Entwicklung ergebende Begrenzung der Anfangsperiode erst das Endergebnis der vorliegenden Untersuchungen sein kann —, so versteht sich ja wohl der terminus a quo von selbst, indem der zweifellos älteste Bestand der Lehre im Sutta-piṭaka des Pālikanons überliefert ist und als ursprünglich gelten kann, selbst wenn er nicht auf die Persönlichkeit Buddhas unmittelbar zurückgeführt werden könnte. Wohl aber bedarf es einiger weiter reichenden Erwägungen, um den terminus ad quem der supponierten ersten Phase des Buddhismus zu bestimmen. Wenn es schon schwer und in vielen Fällen geradezu mißlich ist, in dem Ablaufe der pragmatischen Geschichte Wendepunkte und Perioden zu statuieren, so muß dies in noch höherem Grade für die geistige und religiöse Entwicklung zutreffen. Denn hier fehlen die äußeren Begebenheiten, mit welchen man den Beginn neuer Zeitläufe in Beziehung bringen und von denen ab man die letzeren datieren könnte; zumal, wo sich die geistige Entwicklung so unpersönlich und unindividuell vollzieht, wie in der ich-losen, egoismus-tötenden Atmosphäre des Buddhismus, wird eine zeitliche Grenzbestimmung nur von zweifelhaftem Werte sein können.

---

[1] Literaturnachweise s. bei Garbe in den „Abhandlungen der königl. Bayerischen Akademie d. Wissensch., I. Kl., XIX. Bd., III. Abt." und in der Einleitung seiner englischen Übersetzung von Aniruddhas Kommentar zu den Sāṅkhya-Sūtras (Kalk. 1892). Vgl. ferner Jacobi, „Über das Verhältnis der buddhistischen Philosophie zum Sāṅkhya-Yoga etc." (in der Zeitschr. der Dtsch. Mgl. Ges. LII, 1898, p. 1 ff.) und in den „Göttinger Nachrichten", phil. Kl. 1896, p. 43 ff.; Dahlmann, „Nirwāna, Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus", Berlin 1896; Oldenberg, „Buddha etc."[3], p. 448 ff. (in der neusten vierten Auflage ist der betr. Abschnitt unterdrückt!) und in den „Buddhistischen Studien" (Zeitschr. d. Dtsch. Mgl. Ges. LII, 1898, p. 613 ff.).

Immerhin gibt es gewisse Anhaltspunkte, die sich in dem angegebenen Sinne verwenden lassen. Und zwar bieten uns die späteren indischen Texte selbst die Möglichkeit, zu verstehen, wie schon um das vierte oder fünfte Jahrhundert n. Chr. das Bewußtsein lebendig werden konnte, daß drei Hauptphasen der buddhistischen Lehre zu unterscheiden seien: die ursprüngliche naiv-realistische oder vielmehr erkenntnistheoretisch indifferente, die zweite naiv-idealistische oder nihilistische des Çūnyavāda, welche aufs engste mit dem anscheinend legendären Namen des Nāgārjuna verknüpft ist, und die dritte subjektiv-idealistische des Vijñānavāda der Yogācāryas, welche auf Āryāsaṅga, den Bruder eines Vasubandhu, zurückgeführt wird. Die Stelle, welche diese merkwürdige Angabe enthält, findet sich in der tibetischen und chinesischen Übersetzung des Sandhinirmocana, Kap. V, und ist von Wassiljeff (B. I, p. 153) übersetzt worden. In der Tat entspricht diese Einteilung einem durchaus einleuchtenden Entwicklungsprozeß und hat schon aus rein logischen Gründen eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich, indem der Wandel der erkenntnistheoretischen Grundanschauung ganz natürlich nach jenem dreiteiligen Schema sich vollzieht.

Auch die von Wass. Buddh. I. p. 7 berichtete Legende — die Textquelle, aus der er sie geschöpft hat, ist nicht angegeben — weist darauf hin, daß man schon ziemlich früh das Gefühl hatte, daß in der Entwicklung der Lehre drei scharf voneinander getrennte Abschnitte zu unterscheiden seien. Hiernach hätte sich zunächst nur diejenige Lehre auf Erden erhalten und entwickelt, welche von Buddha selbst den Menschen gepredigt worden war, gleichzeitig sei aber den höheren Wesen unter seinen Zuhörern, Bodhisattwas und Göttern, eine Lehre vorgetragen worden, die nach Buddhas Tode nicht auf der Erde verblieben, sondern in den Himmeln und den Palästen der Schlangen (nāgas) aufbewahrt worden sei, von wo sie erst in späterer Zeit von den großen Nachfolgern des Buddha, wie Nāgārjuna, Āryāsaṅga u. a., wieder geholt wurde; daß es sogar eine Lehre des Buddha gegeben habe, welche er nicht auf der Erde verkündigt habe, sondern erst, nachdem er sich durch seine wundertätige Macht zu verschiedenen Himmelsregionen emporgeschwungen hatte: diese Lehre sei bei Vajradhara oder Guhyapati bewahrt worden und habe noch später als die vorigen begonnen, sich unter den Menschen auszubreiten.

Durch diese durchsichtige legendäre Hülle schimmert deutlich die geschichtliche Tatsache von mindestens zwei Revolutionen des buddhistischen Lehrgebäudes hindurch, wenn sich auch infolge der Kombination der Lehrer Nāgārjuna und Āryāsanga als derjenigen, welche die erste Neuerung herbeiführten, und die wir lieber in der Weise getrennt wissen möchten, daß Nāgārjuna die erste, Āryāsaṅga die zweite Umwälzung herbeigeführt habe, nicht recht ersehen läßt, welches die Eigentümlichkeiten der dritten Periode gewesen sein könnten. Es bleibt wohl kaum etwas anderes übrig, als unter ihr die Regeneration und Rekonstruktion des durch Āryāsaṅga bekämpften Çūnyavāda, also die Mādhyamikalehre des Buddhapālita, Candrakīrti, Çāntideva u. a. zu verstehen. Aber jedenfalls stimmt diese Legende hinsichtlich der Dreiteilung mit der des Sandhinirmocana überein, und wir werden aus diesem Umstande die Berechtigung ableiten dürfen, von drei Hauptphasen des Buddhismus in Indien zu reden, deren früheste zum Zwecke der zeitlichen Abgrenzung der in der vorliegenden Arbeit zu berücksichtigenden Probleme und ihrer Lösungen als die des „älteren Buddhismus" bezeichnet werden mag.

Allerdings muß dieses Bewußtsein einer Lehrentwicklung in Indien wenigstens schon ziemlich bald wieder erloschen sein, denn schon Çaṅkara, welcher die drei Hauptschulen in seinem Kommentar zu den Vedānta-Sūtren des Bādarāyaṇa unter den Bezeichnungen sarvāstitvavādinaḥ, vijñānāstitvamātravādinaḥ, und sarvaçūnyatvavādinaḥ aufführt, schreibt ihnen eine gleich frühe Entstehung, nämlich noch zu Lebzeiten des Buddha, zu, wenn er jene Vielgestaltigkeit damit erklärt, daß sie entweder aus der Verschiedenheit der von Buddha vertretenen Ansichten oder aus der Verschiedenheit der Auffassungsfähigkeit seiner Schüler herzuleiten sei.[1]

Diese letztere wird von dem Glossator Govinda Ānanda noch genauer dahin erläutert, daß die Schüler, je nachdem sie von schwachem, mittlerem, oder ausgezeichnetem Verstande seien, sich den entsprechenden Standpunkten zuwendeten.[2]

---

[1] Ed. Bibl. Ind., Kalk. 1863, p. 546 (zu II. 2, 18): sa ca bahuprakāraḥ pratipattibhedād vineyabhedād vā |

[2] Ebd. sugataproktāgamasyaikyāt kuto bahuprakāratā tatrāha | pratipattīti | ekasyaivāgama-vyākhyātuḥ çishyasyāvasthābhedena buddhibhedāt, mandamadhyamottamadhiyāṃ çishyāṇāṃ vā bhedād bahuprakāratety arthaḥ.

In ähnlicher Weise führt ein anderer Kommentator von Çaṅkaras Bhāshya, Vācaspati-Miçra, in seiner Bhāmatī aus, daß das eigentliche Endziel aller Buddhisten der Çūnyavāda oder erkenntnistheoretische Nihilismus sei; nur in der Hinführung zu jenem Ziele unterscheiden sich die einzelnen so, daß die schwächer Begabten durch die Lehre, daß alles sei (sarvāstitva), die von mittleren Fähigkeiten durch den subjektiven Idealismus allmählich zu der Wahrheit der allgemeinen Leerheit hingeleitet werden, indem nur die Begabtesten unmittelbar dieselbe zu erfassen imstande wären.[1]

Diese unhistorische Ansicht hat sogar in einem Çloka des Bodhicittavivaraṇam, einem Kommentare Dharmakīrtis, von dem uns einige Bruchstücke in andern Texten überliefert sind, ihren poetischen Ausdruck gefunden, wobei ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß, wenn auch die Lehre „gespalten" sei, das Prinzip der Leerheit (çūnyatā) allen gemeinsam ist.[2]

Rāmānuja erwähnt sie indessen in seinem Çrī-Bhāshya ebensowenig wie Vijñānabhikshu in dem Sāṅkhya-pravacana-bhāshya; aber weitere Schlüsse hieraus abzuleiten, wie z. B. den, daß diese Paṇḍits eine andere Ansicht als die gekennzeichnete vertreten hätten, oder daß man mit der Zeit überhaupt einer anderen Auffassung des wechselseitigen Verhältnisses der buddhistischen Sekten zugeneigt hätte, dürfte schwerlich am Platze sein, zumal da wir sehen, daß jene von brahmanischen Schriftstellern vertretene Ansicht noch heute für den japanischen Buddhismus maßgebend ist. Vielleicht ist sie aber auch gar nicht so durchaus unbegründet, wie es auf den ersten Blick aus-

[1] Bhāmatī, ed. Bibl. Ind., Benares 1880, p. 413: vineyabhedād vā | hīnamadhyamotkṛshṭadhiyo hi çishyā bhavanti | tatra ye hīnamatayas te sarvāstitvavādena tadāçayānurodhāt çūnyatāyām avatāryante | ye tu madhyamās, te jñānamātrāstitvena çūnyatāyām avatāryante | ye tu prakṛshṭamatayas, tebhyaḥ sākshād eva çūnyatā-tattvaṃ pratipādyate |

[2] Deçanā lokanāthānāṃ sattvāçayavaçānugāḥ | bhidyante bahudhā loka upāyair bahubhiḥ kila*) || gambhīrottāna**)-bhedena kvacic cobhayalakshaṇā | bhinnāpi***) deçanā 'bhinnā çūnyatādvayalakskaṇā || (Bhāmatī p. 414; Sarva-darçana-saṅgraha, ed. Kalk. 1858, p. 23, und nach S. D. S. in Govindānandas Glosse zu Çaṅkaras Sūtrabhāshya II. 2, 28, p. 567).

*) Dies ist die Lesart der Bhāmatī, S. D. S. punaḥ.

**) Besser „ottama".

***) S. D. S. bhinnā hi.

sieht; die Person Buddhas ist so überragend, die Äußerungen seines Geistes so tief und gleichzeitig so unfaßbar, daß für ihn recht wohl dasselbe gelten könnte wie für Christus, dessen Worte ja auch Grundlage und Richtschnur von Bekenntnissen geworden ist, die unter sich nicht eben harmonieren: jene schwer zu definierende Allgemeinheit und Unbestimmtheit der persönlichen Lehre, das Fehlen eines greifbaren positiven Standpunktes trifft für beide zu. Vielleicht hat Ryauon Fujishima (Le Bouddhisme Japonais, Paris 1889. p. VII) nicht so unrecht, wenn er sich in folgender Weise ausspricht: „Le système du Bouddhisme est très-vaste et très-varié, il a dû changer ses formes extérieures selon les temps et les lieux. Si on n'y jette qu'un coup d'œil superficiel, il paraît impossible d'admettre qu'il est le produit de Bouddha seulement. Cependant, si on creuse et si on scrute minutieusement de fond en comble ses divers systèmes, on y voit que le Hînayâna et Mahâyâna procèdent d'une même source originale. Il faut savoir d'abord que le Bouddhisme a deux formes: l'intérieure et l'extérieure. La première est toujours une et invariable, mais la seconde se transforme pour s'adapter aux circonstances." Aber hierüber zu entscheiden ist offenbar die Zeit noch nicht gekommen. Vorläufig ist es die Aufgabe der Buddhologie, in die so gut wie unbekannten Wandlungen der Lehre einiges Licht zu werfen; vor allem wird es darauf ankommen, die erste Periode nach ihren wichtigeren Kennzeichen und Merkmalen herauszuheben und als ein geschlossenes Ganzes verständlich zu machen. Dann wird allmählich auch auf den Übergang zu den späteren Systemen des Nihilismus und Subjektivismus ein helleres Licht fallen, als dasjenige ist, mit dem wir uns heute noch begnügen müssen.

Erster Abschnitt.

Zur Geschichte des älteren Buddhismus.

Bevor wir der von uns beabsichtigten historisch-kritischen Durcharbeitung der wichtigeren Probleme und der Lösung, welche sie durch Buddha und seine Nachfolger erfahren haben, nähertreten, wird es nötig sein, die Grenzen der systematischen Philosophie begrifflich und zeitlich zn bestimmen.

System bedeutet etwas Zusammengestelltes, Geordnetes, unter einen höheren Gesichtspunkt Gebrachtes, dessen einzelne Glieder sich wechselseitig stützen sollen und jedenfalls nicht miteinander in Widerspruch geraten dürfen. Es liegt also dem Begriff des Systems schon die Anschauung zugrunde, daß es auf eine rationelle, harmonische Erklärung der einzelnen Erfahrungstatsachen ankommt. Solange das Denken noch nicht logisch geschult ist, wird es sich leichter mit einem nur oberflächlichen Verständnis zufrieden geben, als wenn es sich erst einmal dessen bewußt geworden ist, daß eine Erklärung nur dann als genügend betrachtet werden kann, wenn sie nicht anderweitigen Tatsachen und Erklärungen widerspricht. Der Zeitpunkt des Bedürfnisses nach einer solchen umfassenden Erklärung des Weltzusammenhangs oder, wie wir auch sagen können, einer systematischen Weltanschauung tritt aber in jeder Kulturentwicklung ein, und dieser Zeitpunkt wird daher als der des Beginnes des systematischen Philosophierens bezeichnet werden können.

Im indischen Kulturkreise ist dieser Zeitpunkt verhältnismäßig leicht zu bestimmen. Während nämlich in Griechenland sich überhaupt nur schwer eine Grenze zwischen der religiösen Symbolik der orphischen Mysterien und der ältesten Naturphilosophie einerseits und der eigentlich systematischen Philosophie andrerseits ziehen läßt — ist es doch selbst hinsichtlich Platos nicht so ohne weiteres zu entscheiden, ob es ihm gelungen ist, ein geschlossenes System zustande zu bringen — ergibt sich für die indische Spekulation jene Grenzscheide unmittelbar daraus, daß die älteren Schriften und Werke der Schulphilosophie immer wieder durch die neueren, praktischeren und wohl auch besseren der nächstfolgenden Periode verdrängt wurden; es fehlte mehr und mehr das Interesse, sie kennen zu lernen, man schrieb sie nicht mehr ab und lernte sie nicht mehr auswendig, sie gerieten infolgedessen in Vergessenheit und sind für uns vollständig verloren gegangen. Mag sich auch das Wesentlichere jener überwundenen Literaturperiode in die späteren, uns erhaltenen Schriften hinübergerettet haben, so sind wir doch über die eigentlichen Anfänge der Systeme auch nicht im geringsten orientiert; von dem Übergang der halb mystischen, halb mythologischen Anschauungsweise der Upanishaden in die Zeit der Bildung von Schulen und Systemen wissen wir so gut wie nichts, und wenn wir auch allen Grund haben, einige Lehrgebäude, wie das des Sāṅkhya, in eine sehr alte Zeit zurückzudatieren, so ist hiermit nicht gesagt, daß sie auch schon von Anfang an eine systematische Form gehabt hätten. Im Gegenteil: die Weise, wie z. B. gerade die Sāṅkhyalehre in einigen Upanishaden und im Gesetzbuch des Manu erwähnt wird, ferner der Umstand, daß unverfälschte Sāṅkhyaelemente sich vielfach in der Maitrī- (VI. 10.) und Çvetāçvatara- (VI. 13) Upanishad nachweisen lassen, und daß die Philosophie des Mahābhārata geradzu als „episches Saṅkhya" bezeichnet werden kann, weisen mit aller Bestimmtheit darauf hin, daß dem Sāṅkhya zur Zeit der Abfassung dieser Literaturdenkmäler die rationalistische Begründung und der Charakter des Systematischen fehlte. Das älteste uns erhaltene systematische Sāṅkhyawerk ist die Kārikā des Īçvara Kṛishna, für deren Komposition der terminus ad quem dadurch gegeben ist, daß sie zwischen 557 und 583 ins Chinesische übersetzt wurde, die aber schwerlich mehr als zweihundert Jahre früher entstanden ist [1], also

---

[1] Vgl. Garbe, „Die Sāṅkhya-Philosophie etc." (Leipzig 1894), p. 59.

ein verhältnismäßig recht junger Text. Alle älteren Lehrbücher des Sāṅkhya, wie die des Pañçaçikha[1] und das Shashṭitantra sind uns verloren gegangen, höchstens daß sich einzelne Verse, in anderen Texten zitiert, als dürftige Überreste erhalten haben.

Nun ist es ja immer noch zweifelhaft, ob die Kārikā, dieses älteste Dokument des systematischen Sāṅkhya, zugleich auch das älteste aller systematischen Werke der sechs darçanas ist. Aber selbst wenn dies der Fall wäre — wir müssen uns die Erörterung dieser Frage für eine besondere Arbeit vorbehalten —, so wäre doch zunächst festzustellen, ob nicht die Lehre Buddhas Anspruch darauf erheben kann, schon früher eine systematische Welterklärung geboten zu haben.

Um diesen Zweifel zu lösen, wäre es nötig, eine Reihe von Vorfragen zu erledigen, die uns indessen zu weit abführen würden, als daß sie in diesem Zusammenhange mit einiger Genauigkeit behandelt werden könnten, und die daher nur kurz angedeutet sein mögen.

Vor allem muß darauf hingewiesen werden, daß auch die Lebenszeit Buddhas keineswegs feststeht, obwohl sie zu den gesichertsten Daten der Geschichte Indiens gerechnet werden kann. Mit einiger Gewißheit werden wir aber annehmen dürfen, daß Buddha ungefähr 470 v. Chr. gestorben ist, und daß daher das Geburtsjahr Gotama Buddhas um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen ist.[2]

Eine Ungewißheit von größerer Tragweite besteht darin, daß wir nicht wissen, ob das, was in dem Kanon als Buddhas Wort angeführt wird, auch wirklich Bestandteil von dessen persönlicher Lehre bildete. Es ist hierüber vieles hin- und hergeredet worden, aber die Frage ist noch weit davon entfernt, spruchreif zu sein. Wenn nun die Authentizität des Pāli-tipiṭaka nachgewiesen werden könnte, so ließe sich ohne weiteres ein Urteil darüber formulieren, ob das, was Buddha lehrte, als ein System bezeichnet werden darf: wir hätten dann nur die verba ipsissima des Erleuchteten daraufhin zu prüfen, ob sie jenem Begriffe entsprechen. Der gläubige Buddhist wird ja nun

---

[1] Nach Garbe, l. c., p. 32 ff. „etwa in das erste Jahrhundert nach Chr. zu setzen“.

[2] Vgl. E. Hardy, Indische Religionsgeschichte, Leipzig 1898, p. 56; derselbe: „Buddha“, Leipzig 1903, p. 32 gibt vermutungsweise 480 als Todesjahr an.

schwerlich auch nur an die Möglichkeit denken, daß das, was als Wort und Lehre des Meisters überliefert ist, eine nachträgliche Rekonstruktion oder gar eine der realen Grundlage entbehrende Konstruktion gewesen sein könne, der doch jedenfalls die unmittelbare Gewißheit fehlte. Und so unwahrscheinlich ist dieses letztere nicht, denn jene unmittelbare Gewißheit wäre doch nur dadurch verbürgt, daß die Reden zu Lebzeiten Buddhas aufgezeichnet worden wären, was aber offenbar nicht der Fall gewesen ist.

Aber man darf die Tragweite dieses Bedenkens nicht überschätzen. Selbst wenn sich im Wortlaut vieles verändert hätte, so ist doch wohl anzunehmen, daß der Geist Buddhas in seinen Suttas sich spiegelt, und daß seine Lehre so treu erhalten worden ist, als es überhaupt nur möglich war. Und daß schließlich die Abfassung der Suttas und mit ihr die Fixierung der Lehre, wenn auch nicht unmittelbar nach dem Tode Buddhas, wie die Tradition einstimmig berichtet, so doch sicher noch in sehr früher Zeit erfolgte, daran kann doch nicht gezweifelt werden, und ebenso wenig daran, daß das Sutta Piṭaka, wie es in Pāli vorliegt, allen Anspruch darauf erheben kann, als ein orthodoxes Werk zu gelten.

Ist denn aber nun die hier niedergelegte Lehre in dem oben erörterten Sinne systematisch?

Aus naheliegenden Gründen kann ich mich an dieser Stelle nicht darauf einlassen, alle die Momente aufzuführen, die mir dagegen zu sprechen scheinen, daß Buddha ein Systematiker gewesen sei. Nur darauf möchte ich hinweisen, daß ihm offenbar Religion und Ethik viel zu sehr am Herzen lagen, als daß er viel für Metaphysik hätte übrig haben können. Nun ist aber eine prinzipielle metaphysische Stellungnahme für ein System Vorbedingung; wo sie fehlt, kann auch keine Rede von System sein. Die grundsätzliche Ablehnung aller metaphysischen Probleme ist aber für Buddha geradezu charakteristisch. Wenn z. B. in Sutta 63 des Majjhima Nikāya (P. T. S. I. pag. 426 ff.) der Mönch Mālunkyāputta sich darüber aufhält, daß er von Buddha keinen Aufschluß erhalten könne, ob die Welt ewig (sassato) oder nicht ewig, endlich (antavā) oder unendlich sei, ob Seele und Leib identisch seien (taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ) oder verschieden, und wie es sich mit der Existenz nach dem Tode verhalte, so geht doch hieraus deutlich hervor, daß diese Probleme für Buddha überhaupt nicht existierten, und daß er daher auch keine Veranlas-

sung hatte, sie systematisch zu beantworten. Und wenn in dem Aggi-Vacchagotta-Sutta derselben Sammlung (Sutta 72. I. 483 ff.) eine Beantwortung derselben transzendentalen Fragen aus dem metaphysischen Gebiet, in das sie gehören, in das der Ethik, genauer noch in das des Miserabilismus und Pessimismus hinübergespielt wird, indem Buddha darlegt, daß der Weise mit solchen törichten Fragen sich am besten gar nicht beschäftigt und sie den Toren überläßt, so wird man ihm ja vom praktischen Standpunkte aus vielleicht recht geben, aber eine derartige Stellungnahme wird doch keinesfalls als die eines Systematikers gelten können. Und ebenso wie Buddha sein möglichstes tut, um den Verdacht von sich fern zu halten, als ob er irgendwelches Interesse an so müßigen Spintisierereien hätte, wie sie damals schon der Gegenstand des Streites der Schulen waren, sehen wir, daß auch bei den späteren Generationen der Buddhisten, die es tatsächlich zu Systemen gebracht haben, das Bewußtsein vorhanden war, daß die Lehre ihres Glaubensstifters kein „System“, kein darçana gewesen ist. Auch der Umstand, daß sie zu der Bildung einer großen Anzahl von Sekten Veranlassung gegeben hat, und daß die vier spezifisch philosophischen Schulen der Sautrāntikas, Vaibhāshikas, Yogācāryas und Mādhyamikas sich in entscheidenden Punkten, wie z. B. der Frage nach der Existenz der Außenwelt, diametral gegenüberstanden, erklärt sich nur daraus, daß die ursprüngliche Lehre zwar den Keim zu weiterer Entwicklung in sich trug, an und für sich aber noch völlig indifferent einer metaphysischen und systematischen Interpretation gegenüberstand. Dem entspricht auch die heutige Ansicht der Mahāyānisten in Japan, welche erklären, die später entwickelten Systeme seien „nothing but different aspects of the same principle, adapted to the capacities of the converts“.[1] Es kam also Buddha nicht darauf an, ein philosophisches System zu begründen und metaphysische Lehrsätze aufzustellen. Theoretische Erörterungen haben für ihn lediglich den Zweck, in ethischer Hinsicht bessernd zu wirken; sie passen sich diesem Zwecke je nach den Umständen an und scheuen auch vor gelegentlichen Widersprüchen in der Theorie nicht zurück, wenn es darauf ankommt, eine schädliche Ansicht zu korrigieren oder ad hominem zu wirken. Aber es ist hier, wie gesagt, nicht der Platz, die so wichtige Frage nach der Bedeutung der

[1] S. Kuroda, Outlines of the Mahāyāna, Tokyo 1893. Introd. p. III.

eigentlichen Lehrtendenzen Buddhas zu erörtern, es genügt, wenn deutlich geworden ist, warum wir die Grenzscheide zwischen unsystematischer und systematischer Philosophie erst nach Buddha gezogen wissen möchten. —

Wenn nun aber auch Buddha theoretischen Erörterungen über abstrakt-philosophische Probleme nach Möglichkeit aus dem Wege gegangen ist, so mußte sich doch bald in der jungen Gemeinschaft, einmal, um das Auseinanderfallen derselben in verschiedene Lehrmeinungen zu verhindern, dann aber auch, um den Eingriffen und Angriffen von außen ein in sich geschlossenes System entgegenzustellen, das Bedürfnis geltend machen, unter Zugrundelegung der Sūtren die Lehre dogmatisch zu fixieren. Der Zeitpunkt, von dem ab diese Systematisierungsversuche anhoben, läßt sich nicht genau ermitteln, und noch weniger läßt sich das organische Werden der einzelnen Axiome chronologisch belegen. Nach der Tradition wäre anzunehmen, daß schon nach dem ersten Konzil, das unmittelbar nach dem Tode des Meisters stattgefunden haben soll, die Notwendigkeit einer präzisen Formulierung der Lehre empfunden wurde, und daß die diesem Zweck entsprechenden Lehrbücher, welche später in dem Abhidhammapiṭaka zusammengefaßt wurden, ihrer Entstehungszeit nach eher in die erste als in die zweite Hälfte der auf Buddhas Tod bis zum Konzil von Vaiçālī folgenden 100 Jahre fallen. Nach der Meinung Minayeffs (Rech. p. 14) hätte der naive Glaube einer späteren Zeit den Abhidharma sogar in die Lebzeiten Buddhas hinaufgerückt und auf die persönliche Lehre desselben zurückgeführt; aber diese Ansicht beruht wohl auf einem Irrtum, indem die Stelle der Abhidharma-koça-vyākhyā-sphuṭārthā, auf welche sich Minayeff bezieht, entweder mangelhaft reproduziert ist oder schon in der ihm zur Verfügung stehenden Handschrift fehlerhaft war.[1]

Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises, daß für uns die buddhistische Tradition mit Bezug auf die Entstehung des Schrift-

[1] Minayeff zitiert aus seinem Msk. fol. 6: „abhidharmo' pi . . . . , bhagavatoktaḥ | sthavira-kātyāyanīputra-prabhṛtibhir jñānaprasthānādishu piṇḍīkṛtya sthāpita ity āhur vaibhāshikāḥ ||"

Durch Weglassen eines wichtigen Passus und durch einen zweifellosen Fehler entweder der Handschrift oder eines früheren Kopisten ist dieses Zitat entstellt. Die Pariser Handschrift Bibl. Nat. fond. Burnouf 114. f. 8a bietet folgende Lesart: „evam abhidharmo' pi dharma-lakshanopādeça-svarūpo

kanons nicht ausschließlich maßgebend sein kann; hierüber dürfte auch kein prinzipieller Zweifel herrschen, wenn auch die Gelehrten noch weit hinsichtlich des Umfanges auseinandergehen, in welchem sie die Autorität der Überlieferung gelten lassen. Bei manchen, so nament-

---

vineya*)-vaçāt tatra tatra bhagavatoktaḥ || sthavira-kātyāyanīputra-prabhṛtibhir jñāna-prasthānādishu piṇḍīkṛtya sthāpita ity āha | vaibhāshikāḥ**) || "

Während also Minayeff auf Grund des von ihm konstruierten Textes „Auch der Abhidharma ist von dem Seligen verkündet" die Sache so hinstellt, als handelte es sich hier um einen glatten Nachweis, die Verkündigung des Abhidharma durch Buddha selbst habe zu der Zeit der Abfassung dieses letzteren irgendwelchen Glauben gefunden, so besagt doch jene Stelle nur: „So ist auch der Abhidharma, d. i. die Belehrung über die verschiedenen Dharmas, der Befähigung der Schüler entsprechend (oder nach der Lesart des Msk. «dem Vinaya», d. h. der Zucht entsprechend) hie und da vom Glückseligen verkündet worden. Von den Sthaviras Kātyāyanīputra u. a. wurde er dann in (Lehrbüchern wie dem) jñānaprasthāna und ähnlichen zusammengefaßt und festgestellt."

Ich meine, es kann doch gar kein Zweifel sein, daß „Abhidharma" hier im allgemeinen Sinne als „theoretische Philosophie" gebraucht ist, die ja allerdings in die Reden und Gespräche des Buddha verflochten wurde, ohne indessen irgendwie präzisiert gewesen zu sein. Durch die wertvolle Angabe, daß Buddha sich bei seinen Darlegungen nach dem Fassungsvermögen und der Individualität seiner Zuhörer richtete, wird diese unsere Ansicht über den laxen und durchaus unsystematischen Charakter der Lehrweise Buddhas nur bestärkt. Das, was man später unter Abhidharma verstand, nämlich die Gesamtheit der sieben orthodoxen Lehrbücher, wird hier ausdrücklich einer späteren Zeit zugeschrieben, indem Kātyāyanīputra und die anderen aus A. K. V. (Msk. Burn. f. 6 b und f. 8 a) bekannten Lehrer als die Kompilatoren jener buddhistischen Werke namhaft gemacht werden. Der Text Minayeffs läßt allerdings etwas ganz anderes vermuten, nämlich daß diese hier zuletzt entwickelte Ansicht nur die der Vaibhāshikas gewesen sei, während die Sautrāntikas an der Abfassung des Abhidharma durch Buddha selbst festgehalten hätten. Tatsächlich behaupteten die Sautrāntikas nur, der Abhidharma habe die Erklärung der Sūtras zur Aufgabe. Vgl. z. B. A. K. V. f. 146: „sarvābhidharmaḥ sūtrārthaḥ | sūtranikarshaḥ***) | sūtravyākhyātam iti |", f. 15 b: upādānaskandhādayaḥ sūtreshūktāḥ teneha te py ākhyāyante | sarvo' bhidharmaḥ sutrārtha iti vistareṇa uktam etat || f. 26 a: sarvaçcābhidharmaḥ sūtravyākhyānam |

---

*) Msk.: vinaya-. — **) Msk.: vairbhāshikāḥ. — ***) Msk.: nikashaḥ.

lich denjenigen, welche vom Pāli ausgehen, und die in dieser Sprache verfaßten Bücher als die eigentlichen standard works des Buddhismus betrachten, wird vielleicht ein zu großer Wert auf die Angaben gelegt, die in den chronikartigen Berichten, wie dem Mahāvaṃsa und Dīpavaṃsa, enthalten sind, bei einer anderen Gruppe, deren Hauptvertreter in neuerer Zeit Minayeff gewesen ist, macht sich mehr das Bestreben geltend, den sogenannten nördlichen Buddhismus als die ungetrübtere Quelle anzusehen und durch eine synthetische Konstruktion aus nepalesischen, tibetischen und chinesischen Literaturwerken und eine Kombination der hierdurch gewonnenen Ergebnisse mit denen der ceylonesischen Forschung zu dem ursprünglichen Buddhismus hindurchzudringen; aber daß die von wunderlichen Übertreibungen und Phantastereien strotzenden Legenden über die Anfänge der Lehre nur mit größter Vorsicht aufzunehmen sind, davon ist heutzutage jeder überzeugt, der dem Buddhismus — wie ja schließlich jeder Europäer — als Kritiker gegenübersteht.

Wir können nun auf die außerordentlich komplizierten Probleme, welche mit der Entwicklung der Lehre in ihren ersten Jahrhunderten zusammenhängen, nicht näher eingehen. Indessen muß diese Entwicklung doch wenigstens soweit dargelegt werden, als nötig ist, um darüber entscheiden zu können, ob und wann der Buddhismus eine systematische Form angenommen hat. Daß er zur Zeit seines Stifters hiervon noch weit entfernt war, dürfte nach unseren bisherigen Erörterungen als feststehend gelten können. Eine weitere Frage ist die, ob die ersten zusammenfassenden Kompendien, die als Abhidharmapiṭaka eine kanonische Bedeutung erhielten, unserem Begriffe einer wirklich systematischen Darstellung entsprechen. Und um diese Frage zu beantworten, wird es allerdings nötig sein, zunächst die historische Seite dieses wichtigen Sammelwerkes ins Auge zu fassen. Und zwar möchte ich diese Betrachtung an die Dhamma-saṅgaṇi anschließen, da dieses Werk nicht nur durch eine Ausgabe des Pālitextes (besorgt durch E. Müller für die Pāli Text Society 1885) und eine mustergültige englische Übersetzung (von Mrs. Caroline Rhys Davids unter dem Titel „Buddhist Manual of Psychological Ethics". Orient. trsl. fund XII. 1900) leicht zugänglich ist, sondern auch, weil es ohne Zweifel den wichtigsten Bestandteil des südlichen Abhidharma bildet. —

Lassen wir zunächst die Frage der Abfassungszeit beiseite und suchen wir festzustellen, welche Anhaltspunkte für die Einordnung

der Dhammasaṅgaṇi innerhalb der buddhistischen Literatur, in ihrer Gesamtheit betrachtet, sich ausfindig machen lassen.

Die südliche Tradition scheint in der Reihenfolge der Abhidharmawerke im allgemeinen übereinzustimmen, indem sie folgende aufzählt: Dhamma-saṅgaṇi, Vibhaṅga, Dhātukathā, Paññatti (oder Puggalapaññatti)[1], Kathāvatthu, Yamaka, Patthāna.[2]

Hiermit vergleiche man die von Buddhaghosha in der Einleitung der Sumaṅgala Vilāsinī ohne Angabe der Quelle, aber wohl ziemlich geläufige und aus dem Gedächtnis zitierte Strophe (p. 15 der Ausg. d. P. T. S.), in welcher Dhātukathā und Kathāvatthu ihre Plätze vertauscht haben:

41. Dhammasaṅgaṇi Vibhaṅgan[ca] Kathāvatthuṁ ca Puggalam
Dhātu-Yamaka-Patthānam Abhidhammo ti vuccatīti.

und ebd. 47: Kathaṃ piṭaka-vasena tividham?
Dhamma-saṅgaho Vibhaṅgo Dhātukathā Puggala-paññatti Kathāvatthu Yamakam Patthānam hi idam Abhidhamma-piṭakam nāma.

Hier haben wir also wieder die übliche Reihenfolge, aber eigentümlicherweise für die Dhammasaṅgaṇi eine andere Bezeichnung: Dhamma-saṅgaho. Wenn wir nun in Betracht ziehen, daß diese letztere Angabe in Prosa abgefaßt ist, daß daher die Motive, welche im Çloka nicht nur eine Umstellung der Titel, sondern sogar eine sonst unbekannte, sprachlich schwer zu rechtfertigende und nur durch den Zwang des Versmaßes und der Silbenzahl erklärliche Abkürzung der Puggala-paññatti zu „Puggalam" herbeiführten, nicht vorlagen und daher nicht maßgebend sein konnten, werden wir wohl berechtigt sein, der zweiten, in Prosa abgefaßten Aufzählung eine größere Autorität beizulegen als der metrischen und die Bezeichnung Dhamma-saṅgaho, welche in dem Prosatexte vorliegt, als die ältere zu betrachten, während die Bezeichnung Dhamma-saṅgaṇi, für welche wir übrigens erst seit Buddhaghosha und den Chroniken Belege haben, jüngeren Datums zu sein scheint. Die Verdrängung des älteren Titels könnte man sich so erklären, daß man annähme, das Werk habe zu

[1] Die Sanskrittradition scheint nur die Titel prajñaptiçāstram, prajñapti-prakaraṇam u. ä. zu kennen, was darauf hinweist, daß das vorgesetzte „pudgala" ceylonesische Zutat ist.

[2] Vgl. Gandhavamso, erster pariccheda in Minayeff, Rech. Append. au Ch. XII. p. 236; Rhys Davids, Buddhismus übers. v. Pfungst, p. 27.

Anfang überhaupt lange keinen bestimmten Namen geführt, so daß es dem Belieben des einzelnen anheimgestellt war, wie er es nennen wollte, wenn nur deutlich gemacht wurde, daß es sich um eine Abhandlung über die dharmas handelte. Dann mußte es aber leicht dazu kommen, daß man sich durch eine natürliche Anpassung an den Sprachgebrauch veranlaßt sah, statt von einer „Zusammenfassung“ oder einem „Kompendium“ von einer „Aufzählung“ oder „Liste“ der Zustände (dharmas) zu reden, indem diese letztere Ausdrucksweise dem Inhalte des Werkes besser und genauer entsprach als der anscheinend ältere Titel. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls hindert uns nichts, in Dharmasaṅgraha eine ursprünglichere, wenn auch nicht gerade die einzige ältere Bezeichnung zu sehen.

Daß sie nicht die einzige war, daß vielmehr das katechismusartige Werk lange Zeit vielleicht überhaupt keinen bestimmten eigenen Namen führte, scheint nun daraus hervorzugehen, daß die nördlichen Berichte in der Aufzählung der kanonischen Bücher des Abhidharmapiṭakam weder von einer Dhammasaṅgaṇi, noch von einem Dharmasaṅgraha etwas wissen. Der, wie man glauben möchte, einzige Sanskrittext, welcher hier in Frage kommt, die schon zitierte Abhidharma-koça-vyākhyā sphuṭārthā des Yaçomitra, bietet folgende Reihe[1]: 1) jñānaprasthānam, 2) prakaraṇapādaḥ, 3) vijñānakāyaḥ, 4) dharmaskandhaḥ, 5) prajñapti-çāstram, 6) dhātukāyaḥ, 7) saṅgītiparyāyaḥ. Keines dieser sieben Abhidharmawerke ist in Sanskrit erhalten, aber wir gehen schwerlich fehl, wenn wir das unter 4) angeführte Dharmaskandha, welches f. 8 a dem Çāriputra als Verfasser zugeschrieben wird, mit Kern (Manual p. 5) als das „nördliche“ Pendant zu der Dhammasaṅgaṇi des Pālikanons betrachten. Indessen läßt sich wegen Mangels irgend welcher weiteren Angabe über den Inhalt die Identität nicht mit Bestimmtheit feststellen, und schließlich könnte auch der Saṅgītiparyāya mit der Dhammasaṅgaṇi auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit der Titel identifiziert werden. Für letztere Annahme würde unter anderem sprechen, daß nach der Tradition der japanischen Sekte Kou-cha-shû, welche auf dem Abhidharma-koça-çāstra des Vasubandhu basiert, der Saṅgīti-paryāyapāda, den Yaçomitra (A. K. V. f. 8. b) dem Mahā Kaushṭhila zuschreibt, den Çāriputra zum Verfasser hat, also denselben, der

[1] Msk. Burnouf, f. 6 b.

nach unserer Sanskritquelle den Dharmaskandha verfaßt hätte, während nach der japanischen Überlieferung der Dharmaskandhapāda (Ho-oun-sokou-ron) von Mahāmaudgalyāyana herrührt.[1]

In derselben Ungewißheit hinsichtlich der Identifikation der Werke und ihrer Verfasserschaft läßt uns das, was in China über den Abhidharmakanon berichtet wird; hiernach wäre Maudgalyāyana der Verfasser des an zweiter Stelle erwähnten Dharmaskandha und Çāriputra, alias Kaushṭhila, derjenige des Saṅgītiparyāya.[2]

Diese Notizen werden ergänzt, teilweise aber auch in Frage gestellt durch die Angabe des tibetischen Autors Buston, der den Dharmaskandha an erster Stelle nennt — ebenso wie die Dhammasaṅgaṇi in Pālikanon stets an erster Stelle aufgeführt wird. Schiefner, dem wir diese Angabe verdanken[3], bemerkt hierzu, daß das genannte Werk von den Chinesen dem Maudgalyāyana, von den Tibetern dem Çāriputra zugeschrieben wird, und daß der chinesische Text, in welchem es sich erhalten hat, den Sūtras ähnlich sei. Ebenda wird gesagt, daß der Saṅgītiparyāya, der seltsamerweise als zu dem Tandjour gehörig bezeichnet wird, von den Tibetern dem Koshṭhila, von den Chinesen dem Çāriputra beigelegt wird. Inwieweit die auf den Saṅgītiparyāya und sein Vorhandensein im Tandjour bezügliche Bemerkung Schiefners zutrifft, entzieht sich vorläufig der Beurteilung, da die Angaben über diese umfangreiche Sammlung zumal für denjenigen, welcher den tibetischen Studien selbst ferne steht, noch überaus dürftig und ungenügend sind. Indessen ist zu beachten, daß der Tandjour, im Gegensatz zum Kandjour, keine kanonische Sammlung ist oder sein soll, vielmehr alle möglichen Wissensgebiete umfaßt[4], und daß es daher nicht recht verständlich ist, wie eine kanonische Schrift, die noch dazu der ältesten, oder doch älteren Schicht angehört, in den Tandjour hineingeraten sein sollte.

Eher ließe sich daran denken, daß von tibetischen Texten der im Kandjour Mdo. vol. XX (Wa) als drittes Werk aufgeführte Dhar-

---

[1] R. Fujishima, Le Bouddhisme Japonais, p. 2.

[2] Bunyiu Nanjio, Catalogue of the Chinese Tripiṭaka, führt den Abhidharma-saṅgīti-paryāya-pāda als Werk des Çāriputra und erstes der sechs Pādawerke unter Nr. 1276 auf.

[3] Tār., Gesch. d. B., p. 296 Anm.

[4] Vgl. L. Féer, Analyse du Kandjour (Annales du Musée Guimet II.) Lyon 1881, p. 355.

maskandha (fol. 39—46) mit der Dhammasaṅgaṇi übereinstimmt. Dem widerspricht auch nicht die von Czoma Körösi gegebene kurze Inhaltsangabe.[1] Denn nach dieser hätten wir unter den „dharmas" die auch anderweitig bekannten 84 000 zu verstehen, welche von Çâkya (d. i. Buddha) dem Carihi-bu — d. h. wohl dem Çāriputra, den wir nach indischer, japanischer und tibetischer Tradition als den Verfasser des Dharmaskandha anzunehmen hätten — erklärt worden seien. Wir müßten aber die legendenhafte Einkleidung auf Rechnung der späteren Vorliebe für derartige romantische Umrahmungen setzen und die Zahl 84 000 als eine phantastische Übertreibung auffassen, oder aber sie so erklären, daß wesentlich dieselben dharmas immer wieder von neuem je nach dem Zusammenhang, in den sie der Reihe nach gebracht werden, zu rechnen sind, und daß also jede Wiederholung besonders zählt. Näher liegt es allerdings, die Zahl 84 000 überhaupt nicht wörtlich zu nehmen, da wir sie auch sonst in der buddhistischen Literatur vielfach vorfinden, wo es sich nur um eine unbestimmt große Zahl handeln kann, z. B. Dīpavaṃsa 6, 98, wo berichtet wird, in Jambudīpa hätten zur Zeit Açokas 84 000 Städte bestanden, und in der Nähe einer jeden habe der König ein Kloster (vihāra) bauen lassen; oder wenn Açoka erklärt, die 84 000 Klöster seien von ihm zu Ehren der von Buddha gelehrten 84 000 dharmas erbaut worden (Dīpav. 7, 10).[2] Daß schließlich der von Kenjiu Kasawara, Max Müller und H. Wenzel in Anecd. Oxon. Ar. Sect. I. 5. Oxf. 1885 nach Nr. 21 der Hodgson-Manuskripte des India Office herausgegebene Dharmasaṅgraha, eine Art von polyglottischem Lexikon buddhistischer Termini, mit dem Dhammasaṅgaha und der Dhammasaṅgaṇi des Pālikanons nichts zu tun hat, bedarf wohl keines besonderen Nachweises.

Suchen wir uns nun über die positiven Resultate unserer Nachforschungen nach einem Werke des sogen. nördlichen Buddhismus, das der ceylonischen Dhammasaṅgaṇi entsprechen könnte, Rechenschaft abzulegen, so müssen wir gestehen, daß sie nur sehr unbestimmter Art sein können, da zur Zeit noch die Hülfsmittel fehlen, um eine Übereinstimmung der verschiedenen Fassungen des Schriftkanons exakt festzustellen. Wenn also auch die spärlichen Bruchstücke der nördlichen Literatur, die einer vergleichenden Textkritik

[1] Asiatic researches, Vol. XX, Calc. 1839, part. 2.

[2] Vgl. Kern, Buddhismus II, 379.

vorläufig zugänglich sind, nicht genügen, um mit voller Gewißheit erkennen zu lassen, daß die Dhammasaṅgaṇi in derselben Rezension, wie sie in Pāli vorliegt, in den nördlichen Ländern verbreitet, oder auch nur im nördlichen Indien bekannt war, so dürfen wir doch wohl annehmen, daß es die Hīnayāna-Schulen wahrscheinlich unter dem Titel Dharmaskandha besaßen, und daß es dort dieselbe Autorität als maßgebendstes Abhidharmawerk genoß wie im Süden, bis es diese unter dem Einfluß einer neueren Richtung an ein zeitgemäßeres Werk verlor, vielleicht an das Abhidharma-koça, welches 563 und 654 ins Chinesische übertragen wurde und wiederum der Ausgangspunkt und die Grundlage einer heute noch in Japan blühenden Sekte geworden ist.[1]

Doch wir werden später auf diese noch sehr dunklen Beziehungen zurückzukommen haben und wenden uns zunächst der zweiten Hauptfrage zu, der Frage nach der Entstehungszeit der Dhammasaṅgaṇi. —

Schon Mrs. Car. Rhys Davids hat in der Vorrede ihrer englischen Übersetzung des Pālitextes (Buddhist Manual of Psychological Ethics, being a translation of Dhammasaṅgaṇi) eine Antwort auf dieselbe gegeben. Sie nimmt an, daß die Dh. S. einerseits ihrer ganzen Anlage nach jünger sein muß als die Nikāyas, deren Lehre sie dogmatisch fixiert, und andererseits älter als das dritte der Abhidhamma-

---

[1] Fujishima, Bouddh. jap. Introd. p. XIV, p. 1 ff. — Nach der Angabe S. Lévys (Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres 1893) setzt die Einleitung der chinesischen Übersetzung des Abhidharma-koça durch Pāramārtha (564—567 n. Chr.) die Lebenszeit des Vasubandhu, des Verfassers jenes Werkes, etwa 1100 Jahre nach dem Nirvāna Buddhas an, was unter Zugrundelegung der singhalesischen Tradition betreffs der Zeit des Nirvāna (543 v. Chr.) (Kern, Buddhismus II. 440) zu der Folgerung führen würde, daß Vasubandhu das Abhidharma-koça um die Mitte des sechsten Jahrhunderts n. Chr. verfaßt hätte, Ich möchte mich eher für die japanische (und auch von den occidentalischen Gelehrten fast durchgehends angenommene) Theorie, nach welcher das Abhidharma-koça bedeutend älter wäre, entscheiden, zumal da uns nichts zwingt, den Verfasser jener Schrift mit dem Mahāyānisten Vasubandhu zu identifizieren, dessen Lebenszeit, wie S. Lévi (Journ. Asiat. 8. sér. XVI. 552) wahrscheinlich gemacht hat, allerdings in das 6. Jahrhundert fallen dürfte.

bücher, das Kathāvatthu, welches nach ceylonesischen Angaben durch Tissa in Patna um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. verfaßt wurde[1]; daß es älter sei, gehe daraus hervor, daß es nicht mit „any such advanced opinions and highly elaborated points of doctrine“ zu tun habe, wie sie in dem Kathāvatthu vorgetragen werden. Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich für die Verfasserin die ganz logische Konsequenz, daß die Dh. S. etwa in der Mitte zwischen den Nikāyas und dem Kathāvatthu, also während des ersten Drittels des vierten Jahrhunderts entstanden sei, eher noch etwas früher, da, aus äußeren und inneren Gründen, der Abstand der Nikāyas von der Kompilation der Dhammasaṅgaṇi geringer sein müsse, als der zwischen dem letzteren Werke und dem Kathāvatthu.

Diese Beweisführung ist von Barth in seinen Bulletins des Religions de l'Inde III. Le Bouddhisme II. 1900, p. 24 angegriffen worden. Er weist darauf hin, daß das Dīpavaṃsa, welches 600 Jahre später datiert als die Begebnisse, von denen es in dem ihm eigenen Legendenstil berichtet, für die Beurteilung der Verhältnisse zur Zeit des dritten Konzils nicht maßgebend sein könne; sei doch dieses Konzil selbst schon einigermaßen zweifelhaft, weil die anderen Buddhisten nichts davon wissen, wie sie ja auch den Tissa Moggaliputta nicht kennen, welcher jenes Konzil geleitet und das Kathāvatthu verfaßt haben soll. Auch sonstige Gründe scheinen Barth für eine viel spätere Entstehungszeit des Kathāvatthu zu sprechen.

Was nun die von Barth angefochtene Glaubwürdigkeit des Dīpavaṃsa betrifft, so wird man ihm gerne zugeben, daß hier in echt indischer Weise das Wunderbare, Seltsame und Unmögliche mit dem geschichtlichen Bericht der tatsächlichen Ereignisse derartig verquickt ist, daß man nie recht zu sagen vermag, was Dichtung, was Wahrheit ist. Wir werden aber vielleicht doch geneigt sein, die ceylonesischen Berichte etwas höher einzuschätzen, wenn wir sehen, daß sie, soweit ein Vergleich angängig ist, mit der nördlichen Tradition übereinstimmen, was Barth offenbar übersehen hat. Diese Übereinstimmung, welche sich ja nicht ohne weiteres auf alles und jedes erstrecken muß, ist aber von Waddell (Proceedings As. Soc. Beng. 1899, p. 70) an einem eklatanten Beispiel gezeigt worden, indem er nachwies, daß eben jener Tissa Moggaliputta, von dem das Mahā-

[1] Atthasālinī, p. 3; Mahā-bodhi-vaṃsa, p. 110.

vaṃsa und die anderen ceylonesischen Chroniken erzählen, mit dem Upagupta der nördlichen Tradition identisch ist[1].

Diese Tradition ist durch umfangreiche tibetische und chinesische Berichte vertreten und liegt auch, was von besonderer Bedeutung erscheint, dem in der nepalesischen Sammlung enthaltenen Açokāvadāna zugrunde, dessen hohes Alter durch die im Jahre 317 n. Chr. verfertigte chinesische Übersetzung[2] verbürgt ist.

Wenn also nicht daran gezweifelt werden kann, daß die nördlichen und südlichen Berichte über Upagupta oder, wie er in Ceylon genannt wurde, Moggaliputta auf eine gemeinsame Überlieferung zurückgehen, so tritt hiermit die Nachricht, daß das Kathāvatthu den Moggaliputta zum Verfasser hat, in eine neue Beleuchtung. Allerdings schöpfen wir diese Nachricht nur aus unseren südlichen Quellen, aber wer kennt denn heutzutage die nördliche Literatur so genau, daß er kategorisch erklären könnte, in den nördlichen Avadānas sei nichts von der Abfassung des Kathāvatthu, das allerdings einen anderen Namen geführt haben müßte, zu finden? Es ist eine bedauerliche Tatsache, daß fast unsere gesamten Kenntnisse dieser halblegendenhaften, halb-geschichtlichen Literatur des Sanskritbuddhismus sich auf die wenigen Stellen beschränkt, die Burnouf aus den ihm zugänglichen nepalesischen Hodgson-Handschriften übersetzt hat. Solange aber dieses Gebiet der indischen Philologie noch nicht gründlicher studiert ist, was allerdings erst nach erfolgter Drucklegung und Veröffentlichung jener Texte geschehen könnte, dürfte es sich empfehlen, Behauptungen, die auf eine absolute Divergenz der verschiedenen Traditionen hinsichtlich der Ereignisse nach dem zweiten Konzil abzielen, etwas weniger positiv aufzustellen, als es im allgemeinen bisher der Fall gewesen ist.

Es steht nach alledem nichts im Wege, anzunehmen, daß ebenso, wie wir für die Dhammasaṅgaṇi ein nördliches Dharmaskandha als

[1] Schon Kern, Buddh. II. 350 Anm., hat darauf hingewiesen, daß bei Burnouf, Introd. p. 379, Upagupta der „große Mann" ist, der von Mathurā zu Schiffe nach Pāṭaliputra kommt, um den König zu besuchen. Nach Tāranātha, Gesch. d. Buddh. in Ind., Kap. IV, war Upagupta Çāṇavāsikas Nachfolger im Lehramt und Sohn eines Räucherkerzenhändlers. Als sein Wohnsitz wird in Übereinstimmung mit dem Açoka-avadāna Mathurā angegeben. Vgl. Burnouf, l. c. p. 378, n. 4; Wassiljeff, Buddhism. I, p. 45.

[2] Bunyu Nanjio, Cat. p. 300, Nr. 1344.

Entsprechung wahrscheinlich gemacht haben, auch das Kathāvatthu im nördlichen Kanon enthalten war, wenn auch unter einem anderen Titel. Und außerdem gewinnt die Nachricht, daß das Kathāvatthu zur Zeit Açokas entstanden ist, beträchtlich an Wahrscheinlichkeit. Wir erhalten hierdurch aber auch gleichzeitig eine Bestätigung dessen, was sich schon bei einem oberflächlichen Vergleiche der verschiedenen Listen des Abhidharmakanons als wahrscheinlich darstellt, daß nämlich der Saṅgītiparyāya, die „Konzilsprüfung" oder „Darstellung der auf dem Konzil verhandelten Streitfragen", wie wir jetzt mit Hinsicht auf die unter Açokas Regierung abgehaltene Saṅgīti zuversichtlicher übersetzen können, mit dem Kathāvatthu identisch ist[1].

Wird das Kathāvatthu dem Moggaliputta zugeschrieben, so der Saṅgītiparyāya von Yaçomitra (Abhidharma-koça-vyākhyā f. 8 b) und von den Tibetern dem Mahākaushṭhila, dagegen von den Chinesen dem Çāriputra (Schiefner, s. o.). Da nun aber, wie wir früher gesehen haben, Çāriputra von den Tibetern als Urheber des Dharmaskandha betrachtet wurde, als dessen Verfasser den Chinesen Maudgalyāyana (= pāli Moggaliputta) galt, so werden wir eine Erklärung für diese eigentümliche Konfusion wohl darin zu suchen haben, daß es sich wesentlich um eine einzige Person handelte, der die verschiedenen Abhandlungen zugeschrieben wurden — ob mit Recht oder Unrecht, mag dahin ge-

[1] Auch Kern vermutet neuerdings die Identität des Saṅgīti-paryāya mit dem Kathāvatthu (Manual p. 5), nachdem er früher (Buddhismus, übers. v. Jacobi II, 454) den ersteren mit dem Yamaka des Pālikanons gleichgesetzt hatte. Als Verfasser des Saṅgīti-paryāya werden genannt Mahākaushṭhilaḥ in der Abhidharma-koça-vyākhyā (Msk. Burn. f. 8 a) und in tibetischen Quellen (Schiefner in Tār. Gesch. d. Buddh., p. 296 Anm.), von den Chinesen wird er dem Çāriputra zugeschrieben (Schiefner, ebd.; vgl. Kern l. c.). Hinsichtlich der Entsprechung des Kathāvatthu nahm Kern früher (Buddh. II, 454) an, daß man diese in dem Ssk. Prakaraṇapāda zu suchen habe, und daß „irgendwelche Verbindung mit dem Umstande, daß Nr. 2 (d. i. Kathāvatthu) von Tishya Maudgalyāyana, dem Haupte der ersten Synode (südlich), verkündigt wurde, und dem anderen bestehen müsse, daß dieselbe Nummer von Vasumitra, dem Haupte der dritten Synode (nördlich), verkündigt wurde". Diese Kombination ist aber schon dadurch hinfällig, daß es nicht möglich ist, den Vasumitra mit dem Upagupta des Açoka-Avadāna in Beziehung zu bringen. Neuerdings nimmt Kern vermutungsweise den Prakaraṇa-pāda des Vasumitra als identisch mit dem Yamaka an (Manual p. 5).

stellt bleiben — und daß man die Entstehung derselben unterschiedslos in die Zeit des Açoka verlegte. Übrigens ist auch Kern (Buddh. II, 352 f.), allerdings auf Grund anderer Indizien, zu der hier dargelegten Auffassung gelangt. Auch er geht von dem Kathāvatthu aus, welches von Tishya-Maudgaliputra bei der dritten Kirchenversammlung offenbart und publiziert wurde (Dīpav. 7, 41). „Zwischen Abhidharma-Abhandlungen und Tishya Maudgaliputra besteht ein inniger, man kann sagen notwendiger Zusammenhang. Denn Tishya oder Upa-Tishya ist einer der Namen des Çāriputra." Und weiterhin: „Der große Tishya-Maudgaliputra . . . . genügt allen Anforderungen an eine dogmatische Puppe, die künstlich aus zwei Hälften, aus Tishya (Çāriputra) und Mudgalaputra, zusammengesetzt ist." Auch darin wird man Kern recht geben, wenn er annimmt, daß man das Kathāvatthu, dieses „erste, ausschließlich dem Abhidharma geweihte Buch", um seine Autorität zu erhöhen, den anerkannten zwei unzertrennlichen Lieblingsschülern zuschrieb. „Daß das Werk in den Tagen Açokas publiziert wurde, ist durchaus nicht unwahrscheinlich; in der Hinsicht glaubten wir, daß die Erzählung wahr ist, obschon die Abfassung der Fabel aus einer viel späteren Zeit datiert, als man von Açoka nur undeutliche Erinnerungen hatte und seine Edikte nicht mehr verstand" (p. 354). Man braucht nur einen Schritt weiter zu gehen und das hier über das Kathāvatthu Gesagte mit unseren früheren Erörterungen über die Beziehung dieses Textes zu dem Saṅgīti-paryāya in Verbindung zu bringen, um sich darüber klar zu werden, daß das, was sich über den Pāli-Abhidharma ausmachen läßt, zugleich auch Geltung für den des „nördlichen" Kanons hat, da beide offenbar miteinander identisch gewesen sein müssen.

Diese Überlegungen erleichtern uns aber auch wesentlich die Aufgabe, die Dhammasaṅgaṇi zeitlich zu fixieren. Wenn es zwar nur darauf ankäme, ob ein Werk von der Tradition in eine gewisse Zeit verlegt wird, wie z. B. das Kathāvatthu in diejenige Açokas, so müßten wir auf eine genauere Bestimmung verzichten, da wir nirgends eine derartige Mitteilung finden. Ebensowenig kann uns aber im vorliegenden Falle eine immanente Kritik, die sich auf Inhalt und Form der Texte erstreckt, fördern, wenn auch Mrs. Rhys Davids geneigt ist, auf Grund einer solchen vergleichenden Beurteilung der verschiedenen Theorien die Dhammasaṅgaṇi um über hundert Jahre vor das Kathāvatthu zurückzudatieren. Tatsächlich bietet sich die Dhamma-

saṅgaṇi in ihrer trockenen scholastischen Abgeschlossenheit als die Darstellung eines Systems dar, in welchem jedes Glied fest an das andere gefügt ist, und das einer Veränderung oder Entwicklung weder bedürftig, noch überhaupt fähig erscheint. Wenn also das Kathāvatthu, wie wir annehmen wollen, um die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden ist, so braucht deshalb die Dhammasaṅgaṇi keineswegs älter zu sein. Daß sie aber trotzdem bedeutend älter ist als das Kathāvatthu, wäre dann mit Bestimmtheit anzunehmen, wenn sich nachweisen ließe, daß die Dhammasaṅgaṇi bezw. der Dharmasaṅgraha des Çāriputra mit den „Upatisa-pasine“ (d. i. den Fragen des Upatishya) der Bairatinschrift identisch wäre. Diesen Nachweis zu liefern, wird unsere nächste Aufgabe sein.

Die früheren Versuche, die Upatisa-pasine auf anderweitig bekannte Texte zurückzuführen, wie z. B. denjenigen Kerns (Buddh. II, 455), der sie mit der aus Tāranātha, p. 295 (Anm. Wassiljeffs) bekannten Vibhāshā zusammenbringt, brauchen wohl nicht weiter berücksichtigt zu werden, da alle bezüglichen Mutmaßungen wieder fallen gelassen worden sind, und auch die letzte Behandlung dieser Frage durch Oldenberg (Buddhistische Studien, in der Zeitschr. d. Dtsch. Mgl.-Ges., Bd. LII, 1898, p. 636, wo weitere Literaturnachweise) mit einem non liquet endet. Was mich bestimmt, die Identität der in der Bairatinschrift' genannten „Fragen des Upatishya“ mit der Dhammasaṅgaṇi (sdl.) bezw. Dharmaskhandha (ndl.) anzunehmen, ist zunächst der Umstand, daß nach Übereinstimmung der allgemeinen Tradition Upatishya nur ein andrer Name für Çāriputra ist, den wir als Verfasser des Dharmaskandha kennen gelernt haben. Daran, daß Upatishya als ein Schüler Buddhas bezeichnet wird[1], brauchen wir ebensowenig Anstoß zu nehmen, wie an der Tatsache, daß auch die übrigen Abhidharmawerke allgemein Schülern Buddhas zugeschrieben werden — eine Ausdrucksweise, die nicht wörtlich zu nehmen und recht wohl verständlich ist, wenn man in Betracht zieht, daß jene Schülerschaft nicht gerade eine unmittelbare und persönliche gewesen sein muß. Und daß die Dhammasaṅgaṇi als „die Fragen“ bezeichnet und charakterisiert wird, ist durchaus naheliegend, indem schwerlich eine

[1] Minayeff, Recherches, p. 91, weist im Anschluß an die Fragen Upatishyas darauf hin, daß man diesem später eines der Abhidharmawerke, nämlich den Dharmaskandha zuschrieb (nach Abhidharma-koça-vyākhyā f. 208 der Hds. Minayeffs).

passendere Bezeichnung für diesen buddhistischen Katechismus, der in Fragen und Antworten zerfällt und zu einer Zeit entstanden sein muß, als der Lehrbetrieb noch ausschließlich mündlich erfolgte, gefunden werden könnte. Daß aber der König eine mündliche Überlieferung der von ihm empfohlenen Abhandlungen im Auge hat, geht deutlich aus den von ihm gebrauchten Ausdrücken hervor; denn er spricht von „Hören", „dem Gedächtnis einprägen".[1]

Auch der ganz andersartige Pālititel „Dhammasaṅgaṇi", den die Abhandlung im Abhidhamma-Piṭaka führt, kann keine Schwierigkeiten machen, da, wie ich oben gezeigt zu haben glaube, diese Bezeichnung verhältnismäßig späten Datums ist, neben welcher mindestens noch eine ältere, nämlich „Dhammasaṅgaha" existierte. Daß aber auch diese verhältnismäßig jung ist, geht daraus hervor, daß die nördliche Liste wieder einen anderen Titel an die Hand gibt, nämlich „Dharmaskandha", der aber aus naheliegenden Gründen auch erst nach der völligen Loslösung der ceylonesischen Kirche der Mahāvihāravāsins jener Schrift erteilt worden sein kann. Faßt man aber alle diese Erwägungen zusammen, so wird man kaum Bedenken tragen anzunehmen, daß in der Benennung „Upatisapasine" als des sechsten der von Açoka seinen buddhistischen Untertanen ans Herz gelegten „Dhammapalyāyāni" oder „Darstellungen der Lehre" die älteste Bezeichnung des nach der schriftlichen Fixierung „Dhammasaṅgaṇi", „Dharmaskandha" oder „Dharmasaṅgraha" genannten Traktates vorliegt.

Durch diese Identifikation der älteren Upatisapasine mit der angeblich unter Vattagamani um 89 v. Chr.[2] gemeinsam mit dem Gesamtkanon niedergeschriebenen Dhammasaṅgaṇi schwindet aber auch der immer wieder gegen das hohe Alter der Abhidharmawerke geltend gemachte Einwand, der sich darauf stützte, daß in den Inschriften Açokas keins derselben erwähnt werde: tatsächlich wird zum mindesten eine kanonische Abhidharma-Abhandlung, nämlich eben die Dhammasaṅgaṇi, auf der Bairatinschrift der besonderen Beachtung der Glaubensangehörigen empfohlen. Dann macht aber auch die namentliche Aufführung des Traktates im Edikt von Bairat es wahr-

[1] Senart, Un roi de l'Inde (Rev. des deux mondes, 1er mars 1889), p. 86 n. „Les termes dont se sert le roi visent à une tradition orale: il s'agit d'entendre, de confier à la mémoire". Vgl. La Vallée-Poussin, Bouddhisme, Études et Matériaux, p. 32, n. 2. Rhys Davids, Questions of Milinda. I. (Sacr. Books of the East XXXV), p. XXXVII.

[2] Kern, Buddhism. (übers. Jacobi) II, 422 ff.

scheinlich, daß die Dhammasaṅgaṇi schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. ein besonderes Ansehen genoß, welches später im südlichen Kanon dadurch zum Ausdruck kam, daß sie innerhalb des Kanons, der jedenfalls erst zur Zeit der Niederschrift als Kompendium der Glaubenslehre empfunden wurde, die hervorragende Stelle als erstes der Abhidharmawerke zugewiesen erhielt. Auch mag darauf hingewiesen werden, daß die geäußerte Mutmaßung entschieden für das hohe Alter, wenn auch nicht des Pālikanons als solchen, so doch seiner einzelnen Bestandteile plädiert und als ein gewichtiges Argument zu denen hinzugefügt zu werden verdient, die Oldenberg gegen die besonders von Minayeff vertretene Auffassung, nach welcher das Pāli-Tripiṭakam von später Entstehung und zweifelhaftem Werte für die Rekonstruktion des älteren Buddhismus wäre, in seinen trefflichen „Buddhistischen Studien“ ins Feld geführt hat.

Auf die chronologische Seite der Frage nach der Entstehung des Abhidhamma noch näher einzugehen, diese Arbeit können wir uns an dieser Stelle ersparen. Es genügt, daß wir mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit das Vorhandensein der Dhammasaṅgaṇi zur Zeit Açokas annehmen können; denn hierin liegt schon eine ziemliche Gewähr, daß auch die übrigen Abhidharmawerke, die nach Form, Inhalt und Tendenz nur unerhebliche Verschiedenheiten aufweisen, entweder schon vorhanden waren oder doch zur Zeit Açokas entstanden. Daß das Kathāvatthu im Zusammenhang mit Açokas kirchenfreundlichen Bestrebungen entstanden ist, dürfte nach dem, was wir auf Grund sowohl der zahlreichen aus jener Zeit stammenden Inschriften, als besonders der übereinstimmenden Berichte der ceylonesischen Chroniken und nordindischen Avadānas als historisch zu betrachten haben, gesichert sein.

Ich bin mir übrigens wohl bewußt, daß, um unsere Auffassung über das Vorhandensein der Dhammasaṅgaṇi in so früher Zeit und zwar in ihrer gegenwärtigen Gestalt sicherzustellen, die angeführten positiven Gründe an und für sich nicht genügen, solange nicht die entgegengesetzten Hypothesen — und es knüpfen sich deren an die Dhammapalyāyāni der Bairatinschrift eine ganze Reihe — als unhaltbar nachgewiesen sind. Aber schließlich kann es doch nicht unsere Aufgabe sein, diese Spezialfrage von untergeordnetem Interesse in alle ihre Details zu verfolgen — sie findet ihre Erledigung besser im Rahmen einer Darstellung der Geschichte des buddhistischen Kanons,

die allerdings zur Zeit noch mit unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben dürfte, insofern die nordische Sanskritliteratur sowie die chinesischen und tibetischen Übersetzungen nur in geringem Umfange herangezogen werden könnten, und selbst unsere Kenntnis der Entwicklung der ceylonesischen Kirche heute noch zu viele Lücken aufweist, als daß sich ein der Wirklichkeit einigermaßen entsprechendes Gesamtbild entwerfen ließe. Nur einen, allerdings besonders wichtigen Punkt möchte ich noch besonders erörtern, der für die Beurteilung des Buddhismus in seinem frühesten Stadium von Bedeutung zu sein scheint. Er betrifft die Frage, was man unter den Dhamma-palyāyāni der Bairatinschrift zu verstehen hat.

Während man früher diesen Ausdruck in sehr allgemeinem Sinne auffaßte — Burnouf übersetzte ihn mit „les sujets qu'embrasse la loi", Kern mit „religious works"[1] —, neigt man in jüngster Zeit mehr und mehr dazu, unter ihnen kurze Abschnitte der heiligen Texte zu verstehen, und man hat von diesem Gesichtspunkte aus in dem Tripiṭaka solche Stellen ausfindig zu machen gesucht, welche sich etwa mit jenen in Parallele setzen ließen. Diese Auffassung wird u. a. von Rhys Davids vertreten, der den Ausdruck Dhamma-palyāyāni durch „Stellen des Gesetzes" wiedergibt[2], dann überhaupt von den Anhängern der pālistischen Richtung, wie Edm. Hardy, der ihn mit „Lehrstücke" übersetzt[3] und auch sonst in seiner Interpretation sich enge an Rhys anschließt. Wenn nun diese modernste Auffassung richtig wäre, so müßte es natürlich von vornherein sehr bedenklich erscheinen, die Upatisa-pasine mit einem umfangreicheren Text wie der Dhammasaṅgaṇi zu identifizieren.

Sie scheint mir aber eben nicht stichhaltig zu sein. Auf den Ausdruck dhammapalyāyāni (sansk. dharmaparyāyāni) möchte ich weniger Gewicht legen, da derselbe tatsächlich bei unserer mangelhaften Kenntnis der damals beliebten religiösen Literatur keine bestimmten Anhaltspunkte zu geben scheint. Vielleicht hat Minayeff recht, der auf Grund seines sonstigen Gebrauches (z. B. Mahāvyut-

[1] Die Übersetzungen von Wilson, Burnouf, Kern finden sich in dem Corpus Inscriptionum etc. von Cunningham I, p. 131, diejenige von Weber in den Ind. Stud. III, p. 172, von Senart in „Les inscriptions de Piyadasi" T. II, 1886, und Journ. As. 8 sér. III, p. 488.

[2] „Der Buddhismus", übers. von Pfungst, p. 231.

[3] E. Hardy, König Açoka, 1902 (Weltgesch. in Charakterbildern), p. 58.

patti § 60 [St. Petersb. Ac. 1887]) annehmen möchte „que dharmaparyāya signifie des expressions synonymes dans les livres de la loi et dans un sens dérivé, une matière à examen, une étude, une exposition de la loi“ — das alles würde zu der Dhammasaṅgaṇi passen. Entscheidender ist aber meines Erachtens, daß jene Schriften „pamiyāye diseyā“, mit anderen Worten „maßgebende Lehren“ genannt werden[1]: ich denke, diese Ausdrucksweise muß uns schon abhalten, sie mit Piṭakastellen geringen Umfanges auf die gleiche Linie zu stellen. Die Versuche, die Upatisa-pasine im Pālikanon wiederzufinden — die Stelle Vinaya I p. 39—41 ist von Rhys Davids selbst, der sie mit jenen in Beziehung bringen möchte, mit einem Fragezeichen versehen, und ebenso unwahrscheinlich ist die von Oldenberg, Buddh. Studien (Z. D. M. G. LII), p. 636, versuchte Identifikation mit der Frage der Sāriputta an Assaji —, sind nun entschieden mißglückt. Minayeff gibt zu, daß aus jenem Titel keine Aufklärung über den Inhalt des fraglichen Lehrbuches geschöpft werden kann, und daß man auch in dem Kanon keine Schrift unter dem Namen „Fragen des Upatishya“ kennt: da liegt es doch sehr nahe, diese Fragen zunächst mit dem Dharmaskandha des Çāriputra, dem vierten Abhidharmawerk nach der Liste des Yaçomitra (A. K. V. f. 6 b), in Zusammenhang zu bringen und dann in Anbetracht des Umstandes, daß die Pālibezeichnungen Dhammasaṅgaṇi und Dhammasaṅgaha ganz zweifellos jüngeren Datums sind, die naheliegende Konsequenz zu ziehen, daß es sich hier überall um ein und dasselbe Abhidharmawerk handelte, das zur Zeit Açokas wohl überhaupt noch keinen eigentlichen Titel hatte, von dem man aber wußte, daß es von einem gewissen Upatishya herrührte, und hinsichtlich dessen kein Zweifel bestehen konnte, wenn von „Fragen des Upatishya“ die Rede war. Hieraus würde also hervorgehen, daß die Dhammasaṅgaṇi schon zur Zeit Açokas in hohem Ansehen stand, nach Dīpavaṃsa V. 3 könnte man sogar versucht sein, sie mit dem angeblich unmittelbar nach Buddhas Tode von Kāçyapa im Verein mit 500 Arahats abgefaßten „Dhammasaṅgaha“ zu identifizieren, jedenfalls erscheint aber in Anbetracht der allgemeinen Glaubwürdigkeit des Dīpavaṃsa hinsichtlich der in die Regierungszeit Açokas fallenden Ereignisse die Angabe VII. 43, daß Moggaliputta nach der Abfassung des Kathāvatthu seinen Schüler

[1] „hamiyāye diseyaṃ“ (Senart l. c. II. 198) beruht auf falscher Lesung. Vgl. das Faksimile der Inschrift Journ. As. 8. sér. IX. 498.

Mahinda (sansk. Mahendra), Açokas Sohn, in den fünf Nikāyas und den sieben Lehrbüchern (scil. des Abhidhamma) unterrichtet habe, durchaus plausibel.[1] Wir sehen also, daß schon um 241 v. Chr., dem Jahre des Konziles von Pāṭaliputra[2], der Abhidharmakanon abgeschlossen war, indem die Lehre mit dem durchaus polemischen Kathāvatthu auch nach außen hin und gegenüber den sektarischen Bestrebungen, die das dritte Konzil veranlaßt hatten, ihre feste Begrenzung erhielt. Auch dürfte es kaum zweifelhaft sein, daß es wesentlich dieselben Abhidharmawerke sind, die dem während Kanishkas Regierung unter Vasumitras Vorsitz etwa 100 n. Chr.[3] abgehaltenen nördlichen Konzile vorlagen. Nur das Kathāvatthu dürfte insofern eine Ausnahme bilden, als es durch eine ähnliche apologetische Abhandlung, die den im übrigen durchaus entsprechenden Titel Saṅgīti-paryāya erhielt und als deren Verfasser Vasumitra galt[4], verdrängt wurde. Und daß seit Kanishka keine Änderungen in der Hīnayāna-Rezension des Abhidharma vorgenommen worden sind, kann man mit Kern[5] nur für wahrscheinlich halten. —

Nachdem wir in den vorangehenden Untersuchungen die Chronologie des Abhidharma allgemein erörtert haben und zu dem Resultate gelangt sind, daß der definitive Abschluß desselben etwa um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen ist, daß aber einer bedeutend früheren Entstehung der zugehörigen Texte, mit Ausnahme des Kathāvatthu, keine ernstlichen Bedenken im Wege stehen, zumal, da sie nach Dīpavaṃsa (V. 37) schon zur Zeit des zweiten Konzils bestanden haben müßten — sie werden an der angegebenen Stelle unter der Bezeichnung „abhidhammappakaraṇam" zusammengefaßt — können wir uns der wichtigeren Aufgabe zuwenden: der Erörterung der Frage, inwiefern der älteste Abhidharma, der im Pālikanon erhalten ist, dem Begriffe eines systematischen Lehrgebäudes entspricht.

Um dieser Erörterung die notwendige Grundlage zu geben, fragen wir uns zunächst: Welcher Art waren denn die Anschauungen, welche zu einem inneren Ganzen zusammengeschlossen werden sollten? Die

---

[1] Nikāye pañca vâcesi satta c'eva pakaraṇe.

[2] E. Hardy, Indische Religionsgeschichte, 1898. S. 79.

[3] Kern, Buddhism., übers. Jac. II, 449.

[4] Nach Bu—ston und anderen; siehe Tāranātha, Gesch. des Buddh., p. 296, Anm. Schiefners.

[5] Buddhism. II, p. 455.

Antwort hierauf haben wir schon angedeutet: sie waren an und für sich nichts weniger als systematisch, sie waren eher systemfeindlich, denn gerade dasjenige, was nach unseren modernen Begriffen für eine Weltanschauung wesentlich ist, daß sie nämlich das Reale, die Wirklichkeit zu erklären sucht, stand durchaus außerhalb des Interesses Buddhas. Wir haben diese eigentümliche Stellungnahme zu dem Problem des Daseins aus der wesentlich ethischen Tendenz seiner Lehre zu deuten gesucht; vielleicht ist der Begriff des Ethischen nicht einmal zutreffend, wir würden wohl besser „praktisch" sagen, um auch nur den Schein zu vermeiden, als ob das Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen, dieses fundamentum relationis der Ethik, irgendwie für Buddha ernstlich in Betracht gekommen wäre; aber „praktisch" war es jedenfalls, indem auf das „rechte Tun" alles ankam. Das Theoretische trat so sehr gegen das Praktische zurück, daß eine absolute Indifferenz gegenüber allem Theoretischen die hervorstechendste Signatur des echten Buddhismus bildet.

Diese Gleichgültigkeit äußerte sich schon in der Stellungnahme Buddhas zu dem Grundproblem aller Philosophie, der Frage nach der Realität der Außenwelt. Vielfach hat man geglaubt, den Buddhismus als eine idealistische Weltanschauung κατ' ἐξοχήν betrachten zu sollen, namentlich solange die ursprünglicheren und zuverlässigeren Pāliquellen nicht erschlossen waren. Der spätere Buddhismus hat es zwar zu solchen idealistischen Systemen gebracht, für einzelne Schulen desselben war der erkenntnistheoretische Idealismus sogar das ausschlaggebende Prinzip, neben welchem sich allerdings in anderen zähe der Bāhyavāda, die Lehre von der Realität der Außenwelt, behauptete — dem ursprünglichen Buddhismus war aber jedenfalls der subjektive Idealismus, wie wir ihn heutzutage verstehen, fremd.

Dieses leuchtet daraus ein, daß, wie wir anzunehmen allen Grund haben, die Betrachtung der Außenwelt sich damals noch nicht aus jenem naiven Anfangsstadium herausdifferenziert hatte, welches bei den philosophierenden Individuen sowohl wie bei den durch das Band einer gemeinsamen Geschichte und Kultur vereinten Nationen der weiteren Entwicklung zugrunde liegt. Jenes Verhältnis liegt noch klar in denjenigen Literaturerzeugnissen vor, die wir gleichzeitig, vielleicht auch etwas früher als den Buddhismus anzusetzen haben: die älteren Upanishaden, das 12. Buch des Mahābhārata, das Gesetzbuch des Manu. Überall finden wir hier die gleiche naive Vorstellung

maßgebend: die Erscheinungswelt ist noch von jener handgreiflichen Realität, die überall dort den Dingen zugesprochen wird, wo das Denken sich noch nicht zu dem Bewußtsein hindurchgerungen hat, daß sie nur ein subjektives Erzeugnis der Vorstellung sind. Der Unterschied des reellen und ideellen Seins ist noch nicht deutlich geworden, man hat vielleicht gelegentlich das unbestimmte Gefühl, daß die transzendente Realität doch nicht so ganz über jeden Zweifel erhaben sei, aber das Wirklichkeitsgefühl ist zu stark, ist noch zu wenig von des Gedankens Blässe angekränkelt, als daß gegenüber den frischen, lebensvollen Eindrücken der Sinne der Gedanke, daß die Welt auch nur Vorstellung sein könne, sich nachhaltigere Geltung verschaffte und zu einer erkenntnistheoretisch idealistischen Weltanschauung konkreszierte.

Dieses Verhältnis geht auch deutlich aus dem Ausdrucke hervor, mit dem man die reale Welt belegte: nāma-rūpa, Name und Form. Schon in dem Rigveda finden wir beide Begriffe in enger Verbindung, in dem Çatapatha-Brāhmaṇa werden sie als die beiden Kategorien aufgeführt, in welche das reale Sein zerfällt (z. B. 14, 4, 2, 15. 11, 2, 3, 6), und je weiter wir in der philosophischen Literatur vorwärts schreiten, desto mehr häufen sich die Belege für jenes Hendiadyoin, welches in der späteren systematischen Philosophie, besonders im Vedānta, zum stehenden Terminus für die Erscheinungswelt wurde, sofern man von der rein erkenntnistheoretischen Beziehung absieht, die diesem Begriffe innewohnt. „Der Raum wahrlich ist der Entfalter von Name und Form“ (Chānd. 8, 14).[1] „So gelangt der Weise, von Name und Form (d. h. von der Welt) erlöst, zu dem höchsten Purusha, dem göttlichen.“[2] Die Gleichsetzung des Realen mit „Name und Form“ läßt sich auch recht wohl verstehen, wenn man in Betracht zieht, daß man es hier mit einem ersten Versuch zu tun hat, die Kategorien des Seienden festzustellen. Daß dieser Versuch, von dem Standpunkt unserer modernen Kategorienlehre aus betrachtet, nicht als gelungen bezeichnet werden kann, beweist nichts gegen die Tatsache, daß für den naiven Menschen keine Begriffe besser das in der objektiven Sphäre ausgebreitete Sein charakterisieren, als die der

[1] ākaço vai nāma nāmarūpayor nirvahitā; ähnl. Ch. 6. 3. 2, 3.

[2] Muṇḍ 3. 2. 8: tathā vidvān nāmarūpād vimuktaḥ parāt paraṃ purusham upaiti divyam. Vgl. die ähnlichen Stellen Praçna-Up. VI, 5, und Bṛhad. Up. I, 6.

Form oder Gestalt und die des Namens oder Begriffs. Erkenntnistheoretisch betrachtet, erweisen sie sich als naive Produkte einer noch natürlichen und ungekünstelten Weltanschauung, aber als unhaltbar, wenn man sie an dem Maßstabe der logischen Analyse beurteilt. Mit Form (rūpa) glaubte man unmittelbar das Transzendente, real Ausgedehnte zu treffen, ohne daran zu denken, daß Form etwas rein Bewußtseinsmäßiges oder Ideelles sein könnte[1]; unter „Namen" verstand man eine reale Eigenschaft der Dinge und meinte man ihre begriffliche Wesenheit zum Ausdruck zu bringen, ohne sich dessen bewußt zu werden, daß Name und Begriff doch nicht den Dingen selbst innewohnen, sondern, daß sie ihnen von einem vorstellenden Bewußtsein zugeteilt sind. Aber jedenfalls stieß man sich an diesen Schwierigkeiten nicht weiter, indem Auffassung und kritisches Verständnis noch nicht soweit vorgeschritten waren, um sie auch nur zu empfinden.

Wenden wir uns jetzt zu den buddhistischen Texten des Sutta-Piṭaka, in denen sich der kulturelle Zustand des indischen Volkes im sechsten Jahrhundert v. Chr. mit so lebhaften und natürlichen Farben spiegelt, so finden wir auch in diesen im allgemeinen die gleiche Auffassung vor: die Vorstellung des Realen als eines Ineinander von Name und Form. Und doch in einer ganz neuen und eigenartigen Beziehung, die uns wie ein Wendepunkt in der Entwicklung der indischen Spekulation entgegentritt. Dieser Wendepunkt wird bezeichnet durch die Besinnung auf die Bewußtseinsimmanenz der empirischen Realität, und wenn diese Einsicht auch nicht ohne weiteres zu dem vollen Bewußtsein über die immense Tragweite dieses Schrittes führte, so war sie doch sicher das entscheidendste Ereignis in den Geisteskämpfen jener bewegten Zeit, von denen die Gespräche und Reden Buddhas Zeugnis ablegen.

Wir werden diese Beziehungen späterhin in ausführlicherem Zusammenhange zu erörtern haben, indessen muß schon hier zur Erläuterung des Gesagten bemerkt werden, daß uns den Schlüssel zum Verständnis des angedeuteten Umschlags in den Idealismus der pra-

---

[1] Vgl. indessen Çatapatha-brāhmaṇa 11. 2. 3. 6: mano vai rūpam „Eine Vorstellung wahrlich ist die Form", und entsprechend vāg vai nāma „Ein Wort wahrlich ist der Name". — Man fühlt hier deutlich hindurch, wie der Begriff des Idealismus gärte, ohne daß es gelang, zu einer deutlichen Erkenntnis der Tragweite des Problems durchzudringen.

tītya-samutpāda, d. i. die zwölfgliedrige Kette der Bedingungen, an die Hand gibt. Theoretisieren lag, wie wir gesehen haben, Buddha durchaus fern. Auch der pratītya-samutpāda darf nicht so aufgefaßt werden, als ob er eine transzendentale Erklärung für irgend etwas abgeben sollte. Er war vielmehr nur eine Formel, eine Aufzählung der Faktoren, welche das Leiden (duḥkha), dieses Grundprinzip des Daseins, hervorrufen, und hatte den Zweck, zu ermöglichen, durch die Beseitigung der verursachenden und mitbedingenden Mittelglieder und schließlich des Anfangsgliedes, nämlich des Nichtwissens (avidyā), von welchem der ganze Prozeß abhängt, die Erlösung von der Unseligkeit zu erreichen. Man sieht: selbst wo das Gebiet des Metaphysischen noch am ehesten gestreift wird, handelt es sich um etwas hervorragend Praktisches, und dieses so eminent Rationelle tritt an dem Anfang wie dem Ende der Reihe besonders klar hervor. Endzweck ist die Aufhebung des Leidens, Mittel ist das Wissen von der unseligen Beschaffenheit des Daseins und von dem Wege zur Erlösung; Ursache des Leides ist die mangelhafte Einsicht in das Elend dieser Welt, Folge dieser Unkenntnis ist das Leid. Diese doch wesentlich axiologischen Begriffe sind die Angelpunkte der buddhistischen Theorien über Welt und Dasein: ich denke, einen schlagenderen Nachweis des praktischen Charakters des ursprünglichen Buddhismus wird man nicht wohl verlangen können.

So viel nun aber diese Reihe hinsichtlich der Beziehungen zwischen den einzelnen Gliedern, vom logischen Gesichtspunkt aus betrachtet, zu wünschen übrig läßt — besonders Oldenberg hat sich um die Darlegung der hier zum Ausdruck kommenden ungeschulten Denkweise verdient gemacht[1] —, so enthält sie doch wertvolle, an anderer Stelle genauer zu erörternde Aufschlüsse darüber, wie sich Buddha das Verhältnis des Bewußtseins (vijñāna) zu der realen Welt (nāma-rūpa) vorstellte. Denn ohne Zweifel bedeutet in diesem Zusammenhange nāma-rūpa die sinnlich wahrnehmbare Welt. Der Ausdruck ist, wie wir gesehen haben, Stammgut des indischen Denkens und braucht nicht einmal, wie Oldenberg (l. c.[3], p. 259, Anm. 2) und Kern (Buddhismus I, 432) annehmen, aus der älteren brahmanischen Spekulation übernommen zu sein, da er sich in der damaligen Literatur in ihrer ganzen Breite gleichmäßig konstatieren läßt. Ein-

[1] Oldenberg, Buddha[1], 213 ff.

zelne Belege aus früherer Zeit wurden schon angeführt; aber auch späterhin hat er die Bedeutung des prapañca oder des phänomenalen Seins nicht verloren. Zumal in Çaṅkaras Çārīraka-bhāshya findet er häufige Verwendung in der Polemik gegen die unbewußte Weltursache der Sāṅkhyas. Daran ändern auch gewisse Bedeutungsschwankungen nichts, wenn z. B. nāma-rūpa die kosmogonische Idee, sei es in ihrem Zustande vor der Schöpfung (avyākṛtam), sei es nach derselben (vyākṛtam), bezeichnet[1]. Daß auch in der Pāli-Literatur der Ausdruck nāma-rūpa als gleichbedeutend mit papañca (z. B. Sutta Nipāta 95, Dhammapadam 221, 367[2]) verwendet wird, kann nur als Bestätigung unserer Deutung desselben innerhalb der Kausalitätsreihe dienen. Wenn also leichte Variationen in der Bedeutung des Kompositums vorkommen mögen, so liegt doch immer die Vorstellung des Gegenständlichen und anschaulich Wahrnehmbaren zugrunde, und jedenfalls bedürfte es eines genaueren Nachweises für die Richtigkeit derjenigen Bedeutungen, welche verschiedene europäische Gelehrten in das nāma-rūpa des pratītya-samutpāda hineingelegt haben. Es handelt sich aber hier um eine Frage, die für die Beurteilung des Buddhismus von prinzipieller Bedeutung ist, und dieser Umstand mag es entschuldigen, wenn wir etwas eingehender bei ihr verweilen, als sie es an und für sich beanspruchen könnte. Eine ausführlichere kritische Auseinandersetzung mit den gegenüberstehenden Auffassungen des nāma-rūpa erscheint um so notwendiger, als dieselben letzten Endes auf indische Quellen zurückzuführen sind und in diesen einen gewissen Rückhalt haben.

Um diesen Umstand in seiner ganzen Tragweite zu würdigen, muß man in Betracht ziehen, daß Colebrooke, dessen Aufsatz über den Buddhismus[3] lange Zeit als einzige Darstellung gelten konnte, welche auf unmittelbarer Kenntnis indischer Texte basierte und daher ein in

---

[1] Ved. S. Bh. I. 4. 15, p. 376 der Kalk. Ausg.

[2] Der der Kalkuttaer Textausgabe (1899) beigefügte Kommentar des Buddhaghosa deutet „nāma-rūpa" als das Erzeugnis der fünf khandhas, indem er vedanā, saññā, saṅkhārā, viññāna unter nāma subsumiert — durchaus in Übereinstimmung mit unserer Auffassung dieses Begriffs.

[3] Unter der Überschrift „Essay on the philosophy of the Hindus" in den Transactions of the Roy. Asiat. Society, Vol. I, zuerst erschienen, abgedruckt in den Miscellaneous Essays (Lond. 1837) und Essays on the religion and philosophy of the Hindus. New ed. Lond. 1858.

mancher Hinsicht berechtigtes Ansehen genoß, doch aus verhältnismäßig trüber Quelle schöpfte. Er kannte nämlich weder diejenigen Schriften, welche für uns den ursprünglichen Buddhismus repräsentieren, nämlich den Pālikanon, noch die nepalesischen Sanskrithandschriften, die durch Hodgson ans Licht gezogen wurden und dank der sachkundigen und scharfsinnigen Bearbeitung durch Burnouf in kurzer Zeit eine völlige Umwälzung in den okzidentalischen Ansichten über das, was Buddhismus ist und mit ihm zusammenhängt, herbeigeführt haben. Diejenigen Texte aber, die Colebrooke für seine Darstellung des Buddhismus zur Verfügung standen, waren der Kommentar des Çaṅkara zu den Sūtren des Bādarāyaṇa nebst einigen Glossen zu demselben; der Abschnitt über den Buddhismus umfaßt hier die Sūtren II, 2, 18—32 (S. 546—581 der Kalk. Ausg. 1863).

Es ist nun allerdings nicht so ganz leicht zu sagen, um welche Zeit das den Namen Çaṅkaras führende Vedānta-sūtra-bhāshya entstanden ist; aber wir werden dasselbe doch frühestens gegen Ende des achten Jahrhunderts anzusetzen haben[1], mithin etwa 1300 Jahre

[1] Da der Name Çaṅkara offenbar nicht eine einzelne Persönlichkeit bezeichnete, sondern eine Schule, dürfte es sich empfehlen, die chronologische Folge der ihm zugeschriebenen Bücher unabhängig von dem Versuche, die Lebenszeit des doch durchaus legendären Çaṅkara festzustellen, zu eruieren. Diese Erörterung wird sich in der Hauptsache auf die innere Kritik der Texte stützen müssen, in dem Sinne etwa, wie K. T. Telang im Appendix zur Vorrede seiner Ausgabe des Mudrārākshasa (Bomb. 1884) durch Kombination einzelner in dem Çārīraka-Bhāshya enthaltener Daten zu einer Bestimmung der Abfassungszeit jenes Werkes zu gelangen suchte. Die Erscheinung, daß der Name eines Lehrers zur Kollektivbezeichnung für alle diejenigen wird, welche dieselben Anschauungen vertreten, begegnet auch sonst in Indien, so z. B. bei dem wohl ebenso mythischen Nāgārjuna, dem der weitaus größere Teil der älteren Mahāyānaliteratur zugeschrieben wird.

Hinsichtlich der Lebenszeit Çaṅkaras bemerkt Barth, Religions of India (1882), p. 88: „Çaṅkara Ācarya is generally placed in the 8th century; perhaps we must accept the ninth rather. The best accredited tradition represents him as born in the month of Mādhava (April—May) in 788 A. D.“ Vgl. ferner Ind.-Stud. XIV, p. 353. Ind. Antiqu. I. 361, VII. 282. Bis jetzt so gut wie unberücksichtigt gebieben sind die Angaben buddhistischer Schriftsteller wie des Tāranātha (Kap. XXVI, p. 172 ff., 180), sowie die von Hodgson (Essays, p. 48) und Wright (History of Nepaul, trsl. from the

nach Buddha — eine ganz gewaltige Zeitspanne, in der gar viel auf dem indischen Boden vor sich gegangen war, und nicht zum mindesten auf geistigem Gebiete eine Entwicklung sich vollzogen hatte, an deren Schlußpunkt den Trägern des intellektuellen Fortschritts das Verständnis für die älteren Zeitläufe und ihre treibenden Ideen ebenso verloren gegangen war, wie uns modernen Europäern die Fähigkeit, einen Plato oder selbst den uns doch noch recht nahestehenden Augustinus kongenial aufzufassen. Ich bestreite nicht, daß Çaṅkara und sogar noch Vācaspati Miçra, zu dessen Zeit der Buddhismus schon längst aufgehört hatte, ein Faktor des indischen Geisteslebens zu sein, unsere Kenntnis der buddhistischen Systeme, wie sie in jener späten Zeit bestanden haben, durch ihre mustergültige Darstellung außerordentlich fördern, aber jene Systeme hatten eben selbst den Anschluß an die Lehre des Gründers verloren, ähnlich wie — man gestatte auch hier eine okzidentalische Parallele — die mittelalterliche Theologie über die doch recht primitive Lehre Christi weit hinausschritt und so, ohne es zu wollen oder auch nur sich dessen bewußt zu werden, dessen persönliche Anschauungen aus den Augen verlor. Ich ziehe aber hieraus die Schlußfolgerung, daß die Wort- und Sacherklärungen der indischen Scholastiker, sofern es sich um altüberlieferte buddhistische Termini handelt, für uns nicht verbindlich sein können und jedenfalls hinter den Argumenten zurückzutreten haben, die wir aus dem Sprachgebrauch der vorchristlichen Zeit anderweitig ermitteln können.

Die spätindische Interpretation des buddhistischen nāma-rūpa bei Çaṅkara — derselbe beschränkt sich auf namentliche Angabe der zwölf Glieder des pratītya-samutpāda, deren fünftes nāma-rūpa ist — ergibt sich aber aus folgender Erläuterung Gōvinda Ānandas: „Nichtwissen“ besteht in der Vorstellung der Beharrlichkeit an dem (doch nur) Momentanen; aus ihm entstehen die saṃskārā (Gestaltungen), wie

Parbatiyā, p. 118f.) angezogenen nepalischen Überlieferungen. Nach dem von Wright übersetzten Text fällt Çaṅkaras Tätigkeit, soweit sie sich auf die Bekämpfung des Buddhismus bezog, in die Zeit des Rājā Brikhadevabarmā aus der Sūryabansī-Dynastie (p. 117). Takakusu, in seiner englischen Übersetzung von I-tsing, Record of the Buddh. Rel. (Oxf. 1896), nimmt mit Barth 788—820 als die Zeit von Çaṅkaras Wirksamkeit an. Siehe auch K. B. Pathak in den Transactions of the 9th international congress of Orientalists. London 1892, Vol. I, p. 214.

Leidenschaft, Feindschaft, Verblendung; aus ihnen das anfängliche Bewußtsein (vijñāna) des im Mutterleib Befindlichen; aus diesem ālayavijñāna (Selbstbewußtsein) die Vierheit der (den Embryo bildenden) Elemente, wie Erde u. s. w., und da diese in dem Namen ihren Grund (āçraya) haben, der Name (nāma); hieraus die zugleich helle und dunkle weißlichrote Farbe (rūpa), so daß also das Wort nāmarūpa den im Mutterleib befindlichen Embryo bezeichnet."[1]

Wenn wir mit Kern (Manual p. 48) dieser Deutung der ersten Glieder des Pratītya-samutpāda Glauben schenken dürften, so hätten wir es also mit einer Art von embryonaler Entwicklungsgeschichte zu tun, und diese „history of human life in twelve acts", wie sich Kern a. a. O. charakteristisch ausdrückt, steht in der Tat nicht allein; ähnliche Erklärungen finden sich auch bei den nördlichen Buddhisten, z. B. in dem nepalesischen Karmikasystem, von dem Hodgson (Essays, p. 79) berichtet, und in dem Suhṛl-lekha, dessen tibetische Fassung (Bçes pai phrin yig) von H .Wenzel in einer englischen Übersetzung mitgeteilt worden ist[2]; auch Colebrooke (Misc. Ess. I. 396) adoptierte die Auffassung des Govinda Ānanda[3]; Rhys Davids hat sogar in seinen American lectures on Buddhism 1896, p. 157, eine prinzipiell übereinstimmende Auffassung für den gesamten Buddhismus vertreten, wenn er nāma-rūpa in folgender Weise umschreibt: „he (sc. man) has now acquired a name and outward form, and has started on an earthly career as a man, endowed with self-consciousness and all the capacities of a sentient individual"; ähnlich Oldenberg, der in seinem „Buddha" (3. Aufl. 1897, p. 257) nāma-rūpa mit „Name und Körperlichkeit" übersetzt[4]; auch Burnouf vertritt, wohl unter dem

---

[1] Gov. Ān. zu Çaṅk. Ved. Bh. II, 2, 19 (p. 549): kshaṇikeshu sthiratva-buddhir avidyā, tato rāga-dvesha-mohāḥ saṃskārā bhavanti, tebhyo garbhasthasyādyaṃ vijñānam utpadyate, tasmāc cā 'layavijnānāt pṛthivyādi-catushṭayaṃ, nāmāśrayatvān nāma bhavati | tato rūpaṃ sitāsitātmakaṃ çukraçoṇitaṃ nishpadyate, garbhastha-kalala-budbudāvasthā nāmarūpa-çabdārtha iti nishkarshaḥ | etc.

[2] Journal of the Pāli Text Society 1886.

[3] Vgl. Burnouf, Introd., p. 501.

[4] In einer ausführlicheren Anmerkung (p. 259, Anm. 2) hat O. diese seine Auffassung neuerdings zu rechtfertigen gesucht, nachdem er schon in der ersten Auflage seines Werkes ihr eine eingehende Darlegung hatte zuteil werden lassen (p. 233, Anm. 2, p. 449ff.). Oldenberg nimmt an,

Eindruck von Hodgsons Mitteilungen über die vier neu-nepalesischen Systeme, eine ähnliche Auffassung[1]; ebenso Spence Hardy (Manual of Buddhism[2], 1880, p. 448), der im Anschluß an Gogerleys Übersetzungen aus dem Saṃyutta Nikāya (Ceylon Friend, Apr. 1839) nāma-rūpa mit „body and mind" wiedergibt — eine ähnlich unzulängliche Übersetzung wie die von Klaproth nach chinesischen Quellen „le nom et le titre" (l. c., p. 450).

Nun sind alle diese Auffassungen weit entfernt, in sich und unter sich übereinzustimmen, und es wäre leicht, zu zeigen, daß sie widerspruchsvoll sind, da die Beziehung von nāma-rūpa einerseits zum vijñāna (Bewußtsein), andererseits zum shaḍāyatana (Sinnesgebiet) durch keine der vorgetragenen Interpretationen auch nur einigermaßen befriedigend erklärt wird. Immerhin bleibt zu berücksichtigen, daß das Mißverständnis schon auf seiten der Inder vor-

---

daß der Doppelbegriff nāma-rūpa aus der älteren Spekulation übernommen ist, aber gerade dieser Umstand würde gegen O.s Deutung sprechen, indem die ältere ebenso wie die jüngere Literatur nāma-rūpa im Sinne des prapañca oder der Erscheinungswelt verwendet. Auch die von O. zitierte Erörterung des pratītya-samutpāda im Mahānidāna-sutta (Grimblot, p. 245 ff.) spricht nicht ohne weiteres für jene Interpretation. Hier wird das nāmarūpa von dem viññānam in der Weise als abhängig dargestellt, daß, wenn nicht das Bewußtsein in den Mutterleib sich hineinsenkte (okkamissatha), dann auch Name und Form nicht entstehen könne (samucchissatha). Die hier zugrunde liegende Anschauung ist aber doch wohl die, daß die phänomenale Welt für jedes einzelne Individuum durch das Bewußtsein bedingt, und die Möglichkeit ihrer Erscheinung davon abhängig ist, ob zu einem Bewußtsein in dem Organismus a priori eine Prädisposition geschaffen wird. Nur dieses aber soll durch den allerdings etwas verfänglichen Passus ausgedrückt werden.

[1] Burnouf, l. c. „Il n'est pas douteux qu'il ne s'agisse ici du nom et de la forme d'un sujet idéal ou archetype, comme le disent les textes allégués par M. Hodgson . . . . Le Nāmarūpa représente donc ce qu'il y a de plus extérieur dans l'individualité; mais je le répète, cette individualité est celle de l'être idéal, type de l'être réel qui ne se montre extérieurement qu'à l'instant de la conception. Le nom et la forme, ou le signe extérieur de l'individualité, ont pour cause la connaissance."

Es bedarf wohl keiner besonderen Darlegung, daß die hier vertretene Auffassung einer besonderen idealen Individualität neben der sich im Augenblick der Zeugung entwickelnden realen absolut unbuddhistisch ist.

Vgl. auch Burnouf, Lotus de la bonne loi. App. IV, p. 515.

lag, indem man in der spät-scholastischen Periode die Fühlung mit der alt-buddhistischen Denkweise verloren hatte und so genötigt war, das, was man nicht mehr verstand, so gut wie möglich sich zurechtzulegen — daß die Aufgabe nicht gelingen konnte, daran war wahrlich nicht ein Mangel an Scharfsinn schuld, eher möchte man annehmen, daß die Logik zu subtil geworden war, um der alten, doch recht unlogischen Formel des pratītya-samutpāda etwas anderes als Widersinn abzugewinnen.

Indem wir uns jetzt anschicken, in die Kritik der von Govinda Ānanda vertretenen, von Colebrooke den europäischen Gelehrten übermittelten Anschauung über das nāma-rūpa einzutreten, müssen wir uns zunächst darüber klar zu werden suchen, wie Govinda Ānanda zu seiner eigentümlichen Auffassung des „bedingungsweisen Entstehens“ gekommen ist. Daß wir es mit einer rein persönlichen Ansicht zu tun hätten, wäre möglich, ist aber deshalb nicht recht wahrscheinlich, weil Govinda Ānanda doch vielfach eine Beherrschung des Stoffes und eine Kenntnis der polemischen Literatur verrät, die er sich nur durch ein gründliches Studium derselben erworben haben kann. Sein Kommentar zu dem Abschnitt über den Buddhismus enthält indessen nur sehr wenige positive Anhaltspunkte über die von ihm benützten Texte, vielleicht nur einen, der wirklich von Bedeutung ist. Zu Çaṅkaras Bhāshya von II, 2, 28 (Kalk. ed., p. 566) führt er nämlich eine Stelle aus Dharmakīrtis Bodhacittavivaraṇa an: deçanā lokanāthānāṃ sattvāçayavaçānugā iti. Man könnte zunächst daran denken, daß Govinda Ānanda jene Glosse zum Bodhacitta gekannt hätte. Das ist aber von vornherein deshalb unwahrscheinlich, weil dies das einzige Zitat aus einem buddhistischen Schriftsteller ist, das sich überhaupt bei ihm vorfindet. Und dieser Zweifel wird dadurch bestärkt, daß dieselbe Zeile sowohl an der genau entsprechenden Stelle der Bhāmatī des Vācaspati Miçra (ed. Bibl. Ind. Benares 1880, p. 414) als in dem Sarva-darçana-saṅgraha des Mādhava Ācārya (ed. Bibl. Ind. Kalk. 1858, p. 23) zitiert wird. Da liegt es denn nahe, anzunehmen, daß eines dieser zwei Werke — Govinda Ānanda hat sie vielleicht beide gekannt — ihm jenes Zitat, das überdies durch die Weglassung des in der Bhāmatī und dem Sarva-darçana-saṅgraha beibehaltenen zweiten Halbçloka verstümmelt erscheint, übermittelt hat. Wir dürfen wohl annehmen, daß Govinda Ānanda überhaupt keinen echt buddhistischen Text kannte, da zu seiner Zeit

der Buddhismus in Indien längst erloschen war und Handschriften buddhistischer Texte dort damals schon ebenso selten gewesen sein mögen, wie sie es heute sind.

Um also die Quelle der nach unserer Ansicht irrigen Auffassung von nāma-rūpa ausfindig zu machen, sehen wir uns veranlaßt, hinter Govinda Ānanda zurückzugehen, und zwar zunächst auf Mādhava Ācārya, der im 14. Jahrhundert lebte[1], und auf Vācaspati Miçra, den Verfasser der Bhāmatī.[2]

Das Sarva-darçana-saṅgraha bietet nun überhaupt nichts, was auf das nāma-rūpa des pratītya-samutpāda Bezug hätte. Nur insofern geschieht der zwölfgliedrigen Kette Erwähnung, als eine ausführliche und durch den Vergleich mit dem Entstehen und Wachstum von Samen, Keim, Schaft, Blüten u. s. w. einer Pflanze unterstützte Erläuterung des Abhängigkeitsverhältnisses der Kausalitätsglieder voneinander gegeben wird. Die vielen Zitate wären geeignet, uns über verschiedene literarische Erscheinungen aufzuklären, wenn die Titel der Werke oder die Namen ihrer Verfasser angegeben wären; leider ist dies nur in geringem Umfange der Fall. Das Bodhacittavivaraṇam, von dem, wie wir erwähnten, auch Govinda Ānanda einen halben Çloka zitierte, hat Mādhava Ācārya ohne Zweifel vorgelegen; aber es scheint auch das einzige buddhistische Werk gewesen zu sein, das er kannte, indem alle übrigen buddhistischen Zitate offenbar aus brahmanischen Literaturwerken herstammen, so namentlich auch diejenigen aus dem Laṅkāvatāra[3], aus Jñāna-çrī (p. 12) und Dharmakīrti (p. 15). Die Erwähnung des Praçastapāda (p. 13) deutet darauf

---

[1] Garbe, Die Sāṅkhya-Philosophie, 1894, p. 70.

[2] Die Lebenszeit Vācaspati Miçras ist sehr verschieden bestimmt worden. Cowell suchte in der Vorrede seiner Ausgabe der Kusumāñjali (Kalk. 1864) zu beweisen, daß V. M. im 10. Jahrhundert gelebt habe, was aber aus dem Grunde ausgeschlossen ist, weil er das Rājavartikam des Königs Bhoja, der 993 n. Chr. regierte, zitiert*). K. B. Pathak setzt V. M. ins 11. Jahrh. an (ebd. vol. XIII. 1891, p. 90); A. Barth (Bull. des Rel. de l'Inde 1893, p. 271) „fin du XIe ou commencement du XIIe siècle"; R. Garbe (l. c. p. 61) ins erste Drittel des zwölften Jahrhunderts.

[3] Der Text der Ausgabe der Bibl. Ind. Kalk. 1858, p. 14, bietet irrtümlich alaṅkāravāra.

---

*) M. R. Bodas in Journ. Bomb. Br. As. Soc. XIX, 1895/97, p. 337.

hin, daß auch die Polemik der Vaiçeshikas gegen die Bauddhas dem Verfasser der Sarva-darçana-saṅgraha nicht unbekannt war. Ich möchte indessen doch vermuten, daß die Hauptquelle des Mādhava die Schriften des Vācaspati Miçra, vor allem dessen Bhāmatī, gewesen seien. Einzelne wörtliche Übereinstimmungen, wie z. B. hinsichtlich der Erklärung des pratītya-samutpāda (S. D. S., p. 21 ff.; Bhām., p. 417) sind zu auffallend, als daß man die betreffenden Stellen nicht in engere Beziehung zueinander bringen möchte.

Die Beziehung von vijñāna und nāma-rūpa wird nun in der Bhāmatī (p. 420) in folgender Weise erläutert: „Die die Dinge zum Gegenstand habende Vorstellung ist das Bewußtsein; aus dem Bewußtsein [entstehen die] vier formhaften Abhängigkeitsgruppen, denn in Abhängigkeit von ihnen entfaltet sich die Form. Dieses zur Einheit zusammengefaßt wird als «Name und Form» bezeichnet."[1] Suchen wir diesen Passus, auf dessen Exegese wir uns hier nicht einzulassen brauchen, ebenfalls auf eine ältere Vorlage zurückzuführen, so finden wir diese anscheinend in einem buddhistischen Text, nämlich der von L. de la Vallée-Poussin in seiner Arbeit „Bouddhisme. Études et matériaux" (Mém. cour. des sav. étrang. Brux. 1898, vol. LV), p. 234 ff., herausgegebenen Bodhicaryāvatāra-ṭīkā, Buch IX, sūtra 142. Auch hier möge zunächst auf die wörtliche Übereinstimmung einzelner Stellen mit den entsprechenden der Bhāmatī hingewiesen werden, um die Beziehung der beiden Texte zueinander ins Licht zu setzen. Bemerkt muß werden, daß nach der Angabe von Haraprasād Çāstri (Notices of Sanskrit manuscripts, publ. under orders of the Government of Bengal, vol. XI, p. 7) der Schreiber der im Jahre 1078 gefertigten Kopie ein Schüler des Verfassers jenes Kommentars, Prajñākara Çrījñāna, gewesen sein dürfte, und daß Prajñākara Zeitgenosse und sehr wahrscheinlich Schüler von Dīpaṅkara Çrījñāna, der auch Atīça genannt wurde und den Mahāyāna im Jahre 1066 nach Tibet einführte, gewesen ist.[2] Aus dieser anscheinend glaubwürdigen Berechnung würde hervorgehen, daß der vor-

[1] Vastuvishayā vijñaptir vijñānam, vijñānāc catvāro rūpiṇa upādānaskandhās, tannāma tānyupādāya rūpam abhinirvartate | tadaikadhyam abhisaṅkshipya nāmarūpaṃ nirucyate |.

[2] La Vallée-Poussin, p. 233, der hinsichtlich des Atīça auf die Arbeiten von Bābū Çarat Candra Dās und die Bemerkungen von Barth, Bulletins 1894, p. 25, verweist.

liegende umfangreiche buddhistische Kommentar jedenfalls vor der Bhāmatī entstanden ist.

Die bezügliche Parallelstelle findet sich nun Bhāmatī, p. 417 (zu II, 2, 19), und Bodhicaryāvatāra-ṭīkā, p. 369. Sie hat in der ersteren folgenden Wortlaut, von dem derjenige des anderen Textes nur in den wenigen unten angemerkten Lesarten abweicht:

„Atha punar ayaṃ pratītya-samutpādo dvābhyāṃ kāraṇābhyām bhavati[1], hetūpanibandhaḥ pratyayopanibandhaç ca | sa punar dvividhaḥ[2] | bāhya ādhyātmikaç ca | tatra bāhyasya pratītya-samutpādasya hetūpānibandhaḥ[3] | yad idaṃ bījād aṅkuro, 'ṅkurāt patraṃ, patrāt khāṇḍaṃ, khāṇḍān nālo, nālād garbho, garbhāc chūkaḥ, çūkāt pushpaṃ, pushpāt phalam iti | asati bīje 'ṅkuro na bhavati, yāvad asati pushpe phalaṃ na bhavati | sati tu bīje 'nkuro bhavati, yāvat pushpe sati phalam iti[4] | tatra bījasya naivaṃ bhavati jñānam[5] aham aṅkuraṃ nirvartayāmīti | ".

Die ganz geringfügigen Varianten sind wohl auf Nachlässigkeit der Kopisten zurückzuführen, und sind jedenfalls nicht hinreichend, zwischen Bhamatī und Bodhicaryāvatāra-ṭīkā eine innere Abhängigkeit in Frage zu stellen. Es kann nur zweifelhaft sein, ob es gerade die vorliegende Redaktion des buddhistischen Textes war, die Vācaspati Miçra vorlag, oder ob vielleicht beide gemeinsam auf ein drittes uns unbekanntes Werk zurückzuführen sind; letztere Hypothese ist indessen so unwahrscheinlich, daß sie nicht weiter berücksichtigt zu werden braucht. Wenn wir nun aber gerade den ausgeschriebenen kurzen Abschnitt in Betracht ziehen, stellt sich der buddhistische Text als der exaktere heraus; Vācaspati Miçra befand sich offenbar in der Lage, terminologische Schwierigkeiten zu mildern, und dieses Bestreben würde wohl auch die meisten Verschiedenheiten, die wir in den zwei Rezensionen des Passus über den pratītya-samutpāda konstatieren, erklären, wenn es überhaupt erforderlich wäre, nach einer besonderen Erklärung außer der angedeuteten durch Nachlässigkeit in der handschriftlichen Überlieferung zu suchen.

---

[1] utpadyate.

[2] so 'pi dvividho drashṭavyaḥ |.

[3] B. C. A. T. fügt katamaḥ ein.

[4] sati tu bīje' ṅkurasyābhinirvṛttir bhavati evaṃ yāvat pushpe sati phalasyābhinirvṛttir.

[5] jñānam fehlt.

Wenn also eine teilweise wörtliche Übereinstimmung der Bhāmatī mit der Tīkā zu dem Bodhicaryāvatāra zweifellos feststeht, so liegen doch auch gewisse Divergenzen der Auffassung u. a. auch über das nāma-rūpa vor, die eine eingehendere Darlegung erheischen. Der auf den ādhyātmika pratītyasamutpāda bezügliche Abschnitt findet sich zunächst in der B. C. A. T. in einem ganz anderen Zusammenhang, als man es nach der Bhāmatī erwartete, nämlich in dem Kommentar zu Sūtra 73, p. 310.

„Das von den Gestaltungen Abhängige heißt Bewußtsein (vijñāna), das von dem Bewußtsein Abhängige „Name und Form"; durch das Wachstum von Name und Form entstehen vermittelst der sechs Sinne (eig. Sinnesgebietstore) bewußte Handlungen . . . . . . Aber der Bewußtseinssamen, die Menge der Handlungen zum Gegenstand habend, läßt das durch Begierde und Lust Zuströmende, durch Unwissenheit Entfaltete emporsprießen. Es erfolgt die Entwicklung des Sprosses von „Name und Form". Und dieser Sproß „Name und Form" ist nicht selbstgewirkt, nicht durch ein anderes gewirkt, nicht durch beides zusammen gewirkt, nicht durch einen persönlichen Gott (īçvara) geschaffen, nicht durch die Zeit zur Entwicklung gebracht, auch nicht abhängig von einer Ursache, noch ohne Ursache entstanden. Vielmehr erzeugt der Samen des Bewußtseins durch die Verbindung von Mutter und Vater, unter der Bedingung der richtigen Zeit, mit dem Lustgefühl behaftet, hie und da in dem Schoße der Mutter den Sproß von „Name und Form" . . . . . . So ist die bedingte Abhängigkeit des inneren pratītya-samutpāda zu verstehen . . . . . .[1]

Von dieser Darstellung des ādhyātmika pratītya-samutpāda unterscheidet sich nun wesentlich diejenige, welche wir in der Bhāmatī vorfinden. Wie diese Verschiedenheit zu erklären ist, — möglicher-

[1] Idam ucyate saṃskārapratyayaṃ vijñānam iti | . . tad eva vijñānapratyayaṃ nāmarūpaṃ | nāmarūpavivṛddhyā shaḍbhir āyatanadvāraiḥ kṛtyakriyāḥ pravartante | . . . . . api tu vijñānabījaṃ karmakshetrapratishṭhitaṃ tṛshṇāsnehābhisyanditam avidyāvakīrṇaṃ virohati | nāmarūpāṅkurasyābhini[r]vṛttir bhavati | sa ca nāmarūpāṅkuro na svayaṃkṛto na parakṛto nobhayakṛto neçvaranirmito na kālapariṇāmito na caikakāraṇādhīno nāpy ahetusamutpannaḥ | atha ca mātāpitṛsamyogād ṛtusamavāyād āsvādānuprabaddhaṃ vijñānabījaṃ tatra tatropapattyā mātuḥ kukshau nāmarūpāṅkuram abhinirvartayati | . . . . . evam ādhyātmikasya pratītyasamutpādasya pratyayopanibandho drashṭavyaḥ |.

weise hat hier Vācaspati Miçra uns unbekannte Texte zu Rate gezogen — muß ich dahin gestellt sein lassen, um mich darauf zu beschränken, die Stelle, soweit sie auf nāma-rūpa Bezug hat, hier wiederzugeben (p. 419f.): tatraiteshv 'eva shaṭsu dhātushu yaikasaṃjñāpiṇḍasaṃjñā nityasaṃjñā sukhasaṃjñā sattvasaṃjñā pudgalasaṃjñā manushyasaṃjñā mātṛduhitṛsaṃjñā ahaṅkāra-mamakāra-saṃjñā seyam avidyā saṃsārānārthasaṃbhārasya mūlakāranaṃ | tasyām avidyāyāṃ satyāṃ saṃskārā rāgadveshamohā vishayeshu pravartante | vastuvishayā vijñaptir vijñānaṃ, vijñānāc catvāro rūpiṇa upādānaskandhās, tannāma tāny upādāya rūpam abhinirvartate | tadaikadhyam abhisaṃkshipya nāmarūpaṃ nirucyate | çarīrasyaiva kalalabudbudāvasthā nāmarūpasaṃmiçritānīndriyāṇi shaḍāyatanaṃ, nāmarūpendriyāṇāṃ trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparçaḥ | .

Eine vollständige Übertragung dieses an und für sich leicht verständlichen Passus, dessen auf das nāma-rūpa bezüglichen Sätze wir schon oben angeführt haben, dürfte nicht notwendig sein. Man begegnet hier, wie in fast allen spät-buddhistischen Erörterungen, Fachausdrücken, die ohne ein gründliches Studium der einschlägigen Literatur nicht verdeutlicht werden können, und die es nahe legen, die Exegese derartiger Stellen für eine auf breiterer historischer Grundlage ausgeführte terminologisch-kritische Untersuchung vorzubehalten. Immerhin müssen wir auch hier versuchen festzustellen, ob und in welchem Umfange sich auch für die a. a. O. vertretene Auffassung des nāma-rūpa schon in älteren Werken Parallelstellen auffinden lassen. In der Tat ist dies der Fall, und zwar geben sich solche Spuren innerer Verwandtschaft mit wünschenswertester Deutlichkeit in einem Hauptwerke des Mahāyāna zu erkennen: der Mādhamikā Vṛtti des Candra-Kīrtti.

Da finden wir zunächst im 26. Prakaraṇam, der Dvādaçāṅgaparīkshā oder „Erörterung der zwölf Glieder" (scil. des pratītyasamutpāda), auf S. 203 der ed. Kalk. 1897 eine Erklärung der catvāro rūpiṇaḥ skandhāḥ, welche nach Angabe der Bhāmatī aus dem Bewußtsein (vijñaptir, vijñānam) entspringen, und aus deren Verbindung mit rūpa das nāma-rūpa hervorgeht.[1] Ferner finden wir p. 206ff. alle diejenigen Theorien wieder, und zwar großenteils wörtlich, die

[1] p. 203, 1. catvāro rūpinaḥ skandhā nāmeti vyapadiçyate | rūpyata iti rūpaṁ vādhyata ity arthaḥ | idaṁ ca rūpaṁ pūrvakaṁ ca nāma ubhayam etad abhisaṁkshipya nāmarūpam iti vyavasthāpyate.

in den besprochenen späteren Darstellungen angeführt werden. Und außerdem wird p. 209 ein längerer Passus aus dem — uns zwar nicht erhaltenen aber doch auch in sonstigen buddistischen Schriften, wie der Bodhycaryāvātāra-ṭīkā, p. 287, 309, dem Çikshāsamuccaya des Çāntideva (herausgeg. von Bendall. St. Pet. 1897), p. 219, und der Abhidharma-koça-vyākhyāsphuṭārthā zitierten (Ārya-) Çālistambhasūtra angeführt. Wir wissen nun zwar nicht, wann dieses Sutra entstanden ist, aber wir sind ohne Zweifel schon auf Grund dessen, daß es sich hier um ein „Sūtra" handelt, berechtigt, den fraglichen Text in eine bedeutend ältere Zeit zu verlegen als die der Kommentare, wie der Mādhyamikā Vṛtti oder der Tīkā des Yaçomitra zu dem Bodhicaryāvatāra.[1]

Ohne also auch hier mich auf eine philologische und textkritische Analyse einzulassen, möchte ich lediglich zu dem Zwecke, die innere Übereinstimmung der schon zitierten Texte mit dem Çālistambhasūtra als dem ältesten der uns zugänglichen Dokumente nachzuweisen, die betreffende Stelle im Auszuge hier anführen. Sie lautet:

p. 209. yathoktam āryaçālistambhasūtre | evam ādhyātmiko 'pi pratītya-samutpādo dvābhyām eva kāraṇābhyām utpadyate; katamābhyāṃ dvābhyāṃ? hetūpanibandhataḥ pratyayopanibandhataç ca; tatrādhyātmikasya pratītyasamutpādasya hetūpanibandhaḥ katamo . . . . .

p. 210. evam avidyāyām satyāṃ vishayeshu rāga-dvesha-mohāḥ pravartante | tatra ye rāga-dvesha-mohā vishayeshv amī saṃskāretyucyute (sic!) | vastuprativijñapti-vijñānaṃ vijñāna-sahetavaç catvāraḥ skandhā arūpiṇa upādānākhyās tan nāmarūpaṃ cattvāri mahābhūtāni copādāya rūpaṃ, tac ca nāma | ekamadhyam[2] abhisaṃkshipya tannāmarūpaṃ nāmarupa-sanniḥsṛtānīndriyāṇi[3] shaḍāyatanaṃ trayāṇāṃ dharmāṇām[4] sannipātaḥ sparçaḥ etc.

---

[1] L. de la Vallée-Poussin hat neuerdings in der Zeitschrift „Le Muséon", 1900, p. 248, die Vermutung ausgesprochen, die rein philosophischen Sūtras, wie z. B. das Çālistambhasūtra, seien jüngeren Ursprungs. „Il est d'ailleurs probable que les Sūtras purement philosophiques sont postérieurs aux œuvres délibérément techniques et signées." In Anbetracht unserer noch außerordentlich mangelhaften Kenntnis der mahāyānistischen Sūtraliteratur muß ich dieses Urteil als entschieden verfrüht und die Frage überhaupt für noch nicht spruchreif halten.

[2] Nach Bhām., p. 420, zu verbessern in aikadhyam.

[3] Oder mit Bhām.: nāma-rūpa-saṃmiçritānīndriyāṇi.

[4] Die Bhām. bietet statt „dharmāṇām": „nāmarūpendriyāṇām".

Ich denke, dieser kurze Auszug dürfte genügen, um zu zeigen, daß alle die späteren Darstellungen buddhistischer Lehren, die teils in den polemischen Abschnitten der Darçana-Lehrbücher, teils in originalen buddhistischen Werken enthalten sind, vielfach wörtlich, jedenfalls aber stets sachlich auf bedeutend ältere Vorlagen zurückgehen, die sich nur nicht in extenso erhalten haben, sondern, wie dies ja auch sonst in der philosophischen Literatur häufig begegnet, durch jüngere Werke verdrängt wurden. Daß aber auch schon in jener älteren Zeit bedeutende Mißhelligkeiten in der Auffassung der einzelnen Lehren bestanden haben, so daß es nicht geraten erscheint, Theorien, die wir in den späteren Texten vorfinden, ohne weiteres als orthodox in Anspruch zu nehmen, dafür bietet eben die verhältnismäßig altertümliche Mādhyamikā Vṛtti Zeugnisse in großer Zahl. Verschiedene Interpretationen eines und desselben Satzes — ihre Gleichberechtigung wird von dem Verfasser durch das „oder“ (athavā), mit dem er sie verknüpft (z. B. p. 210), zugestanden — sind nichts Seltenes, ähnliche Verhältnisse sind ja u. a. auch aus dem Vedānta-Bhāshya des Çaṅkara bekannt und können als ein Beweis dafür gelten, daß selbst die Anhänger der verschiedenen Schulen einzelne Lehrpunkte als strittig und entwickelungsfähig zugaben. Daraus ergibt sich, daß wir uns hüten müssen, Anschauungen, die in den höchstens ins fünfte Jahrhundert n. Chr. zurückreichenden Sanskritquellen vertreten werden — nur die Pāramitās und einzelne Sūtras, wie die dem Nāgārjuna zugeschriebenen Mādhyamika-Sūtras, scheinen wesentlich älter zu sein — als solche des ursprünglichen Buddhismus in Anspruch zu nehmen.

Mit dieser Auseinandersetzung über die spät-buddhistische Auffassung des nāma-rūpa haben wir nun eigentlich nur bezweckt, zu zeigen, daß die Darstellungen buddhistischer Lehren in philosophischen Sanskrittexten, selbst solchen, die Buddhisten zu Verfassern hatten, ohne Zweifel zur Rekonstruktion des Lehrgebäudes in der Gestalt, welche es etwa im sechsten Jahrhundert angenommen haben mag, benützt und herangezogen werden können, daß sie aber nicht geeignet sind, über die Dogmatik des ältesten Buddhismus aufzuklären, und daß daher alle jene Versuche, die ausdrücklich unter dieser Voraussetzung an die bezeichneten jungen Quellen herangetreten sind — es mag hier nur Colebrooke erwähnt werden, der seine Darstellung des Buddhismus ausschließlich auf Çaṅkara und dessen Nachfolger

basierte — als verfehlt betrachtet werden müssen. Den einzigen Aufschluß über die persönlichen Lehren und Anschauungen Buddhas können uns nur dessen Reden und Gespräche gewähren, und so mag es als keiner weiteren Rechtfertigung bedürftig erscheinen, wenn wir die Erörterung der philosophischen Grundlage des ursprünglichen Buddhismus an den Sutta-piṭaka des Pālikanons anschließen. Und daß es hier vor allem darauf ankommt festzustellen, in welchem erkenntnistheoretischen Sinne der Begriff des nāma-rūpa verwendet wird, unterliegt nach unseren bisherigen Erörterungen wohl keinem Zweifel.



Zweiter Abschnitt.

Die philosophische Grundlage des Sutta-Pitaka.

1. Die objektive Realität.

Wir richten unser Augenmerk zunächst auf die ausführliche Darstellung und Entwicklung des pratītya-samutpāda im Mahā-Nidāna-Sutta des Dīgha Nikāya.[1]

Hier wird die Abhängigkeit der jeweils folgenden Glieder von den bedingenden in der Weise aufgezeigt, daß zunächst das Endergebnis der Reihe, Alter und Tod (jarā-maraṇam), als durch die Geburt (jāti) bedingt bezeichnet werden, die Geburt durch das Sein (bhava), das Sein durch das Haften (upādāna), das Haften durch das Begehren (taṇhā, eigentlich Durst[2]), das Begehren durch das Gefühl (vedanā), das Gefühl durch die Berührung (phassa), die Berührung durch

[1] Grimblot, Sept suttas pālis, p. 245.

[2] Vgl. über diesen Begriff die allerdings weit über das Ziel hinausschießenden Spekulationen Schraders: „Über den Stand der ind. Philos. z. Z. Mahāviras u. Buddhas". Straßb. Diss. 1902, p. 4 f. Völlig verkehrt erscheint hier schon die Voraussetzung, daß Buddha einem metaphysischen Dualismus gehuldigt habe, indem er den Satz des beständigen Werdens und Vergehens auf das Reale (loka) beschränkt hätte, während auf der anderen Seite „das absolute Gegenteil, das Unaussprechliche, ewig Gleiche, die Nichtwelt, das Nirvāna, das Selbst (attā)" von dem Wandel des Zeitlichen unberührt bleibe. Einer besonderen Widerlegung scheint mir diese Hypothese nicht zu bedürfen.

Name-und-Form (nāma-rūpa), Name-und-Form durch das Bewußtsein (viññāna), das Bewußtsein wiederum durch Name-und-Form.

Es muß bemerkt werden, daß diese Aufzählung insofern von der sonst üblichen abweicht, als die zwei Anfangsglieder avijjā und saṅkhārā weggelassen sind, und die Reihe nach oben hin dadurch geschlossen wird, daß die zwei Glieder, die infolge des Fehlens der zwei gewöhnlich an erster Stelle stehenden an den Anfang rücken, in eine gegenseitige Abhängigkeit gebracht werden. Es ist dies jedenfalls merkwürdig und berechtigt vielleicht zu der von Warren (Buddhism in translations, p. 115) aufgestellten Vermutung, daß Buddha möglicherweise nur die zwei ersten Glieder der im übrigen schon feststehenden und ihm überlieferten Kausalitätsreihe beigefügt habe, daß also die zwölfgliedrige Reihe des paṭiccba-samuppāda ein mixtum compositum sei, das auch sonst mehrfach Risse und Sprünge aufweise. Unter allen Umständen läßt sich die Tatsache, daß gelegentlich die Reihe um das „Nichtwissen“ und die „Gestaltungen“ verkürzt erscheint, nicht abweisen, so z. B. auch Saṃy. Nik. II, p. 114, wo die wechelseitige Beziehung zwischen Bewußtsein und Name-und-Form durch den Vergleich von zwei sich einander stützenden Rohrbündeln illustriert wird.

Doch bleiben wir bei der Auseinandersetzung im Mahā-Nidāna-Sutta! Eine vollständige Übersetzung des fraglichen Abschnittes dürfte nicht notwendig sein, da eine solche von Warren l. c. p. 202 ff. geliefert worden ist, auch Grimblots Textausgabe eine Doppelübersetzung ins Englische und Französische bietet, und schließlich Oldenberg in seinem „Buddha“ 3. Aufl. p. 261 wenigstens den auf nāma-rūpa bezüglichen Passus des vorliegenden Suttas dem deutschen Leser zugänglich gemacht hat. Wohl aber scheint es nicht überflüssig, einige begrifflich-terminologische Bemerkungen anzuschließen, da im vorliegenden Falle selbst die beste Übersetzung nicht im stande ist, eine deutliche Anschauung dessen zu verschaffen, was Buddha sagen wollte. Seine philosophischen Begriffe zeigen eben ein so eigenartiges Gepräge, daß eine möglichst eingehende Feststellung und Zergliederung derselben die Bedingung jedes Verständnisses ist.

Ich möchte nun zur begrifflichen Bestimmung des nāma-rūpa auf folgende zwei Beziehungen, die in diesem Zusammenhang besprochen werden, hinweisen:

1) die Beziehung des nāma-rūpa zum phassa, d. h. zur „Berührung“, und

2) zum viññāna oder „Bewußtsein“.

Was zunächst die Beziehung zum phassa anbelangt, so bedeutet dieser Ausdruck jede Berührung eines Sinnesorgans mit einem Gegenstand, und zwar werden entsprechend der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Sinnesorgane Berührung des Auges, des Ohres, der Nase, der Zunge, der Haut (bezw. des Leibes, kāya) und des Verstandes (mano) unterschieden. Diese mannigfachen Berührungen sind nun abhängig von nāma-rūpa. Der Beweis dafür wird in der beliebten negativen Weise erbracht. „Wenn nicht die verschiedenen Formen (ākārā; Grimblot: charactères, Warren: traits), Eigentümlichkeiten (liṅgā, Gr.: attributs, W.: peculiarities), Zeichen (nimittā, Gr.: signes, W.: signs), Merkmale (uddesā, Gr.: marques, W.: indications) wären, durch welche die Gesamtheit der Namen (nāma-kāya) offenbar gemacht wird, könnte dann irgendwelche „begriffliche Berührung“ (adhivacana-samphassa) mit der Gesamtheit der Formen (rūpa-kāya) wahrgenommen werden?“ Ich muß gestehen, daß mir selten in indischen Texten auf so kleinem Raume eine derartige Fülle von Unverständlichem entgegengetreten ist wie hier. Ich möchte auch nur in sehr hypothetischer Form einigen Vermutungen Ausdruck geben, die möglicherweise den Sinn einigermaßen treffen.

Der „samphassa“, um hiermit anzufangen, ist wohl in der oben bezeichneten Bedeutung von Kontakt mit den Sinnesorganen aufzufassen, wobei es völlig dahingestellt sein mag, wie derselbe zu denken ist. Bei dem adhivacana-samphassa (Warren: designative contact) scheint die Vorstellung maßgebend zu sein, daß die Benennung etwas dem Formhaften, Objektiven, Phänomenalen Wesentliches ist, und daß sie infolge von unterscheidenden Merkmalen, die dem Sinnlich-Wahrnehmbaren inhärieren, durch eine Art von Berührung zum Bewußtsein gebracht wird. Der Umstand also, daß jedes einzelne Element innerhalb der Welt des Objektiven begrifflich — der Buddhist würde sagen „namentlich“ — spezifiziert ist, macht es möglich, daß die an sich namenlose, rein qualitative Mannigfaltigkeit der sinnlichen Erscheinungen ins Bewußtsein tritt. Die Verschiedenheit der Objekte würde gar nicht wahrgenommen werden, wenn nicht die einzelnen Merkmale und Zeichen begrifflich und namentlich spezifiziert wären — es scheint, daß hier diejenige Vor-

stellung vorschwebt, welche in dem Satze: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ ihren Ausdruck gefunden hat.

Daß aber auch andererseits die „reale Berührung“ (paṭigha-samphassa, Warren: inertia-contact) mit der „Gesamtheit der Namen“ (nāma-kāya) nur dadurch ermöglicht ist, daß die verschiedenen spezifischen Bestimmungen des Objektiv-Phänomenalen die Masse der Formelemente (rūpa-kāya) offenbaren, wird unmittelbar nachher ausgeführt, und durch Zusammenschließung beider Sätze gezeigt, daß die „Berührung“, d. h. die sinnliche Wahrnehmung, durch die an „Name-und-Form“ haftenden einzelnen Kennzeichen und Eigentümlichkeiten bedingt ist, und daß also jene überhaupt nicht zustande käme, wenn nicht Name-und-Form Veranlassung dazu gäbe.

Ohne mich für die Richtigkeit dieser Interpretation verbürgen zu wollen, glaube ich, daß dieser Stelle doch wenigstens soviel mit Bestimmtheit zu entnehmen ist, daß man unter „nāma-rūpa“ nicht etwa etwas Persönliches oder Bewußtgeistiges zu verstehen hat — und das schwebt ja den Forschern gewöhnlich vor, wenn sie ein mit Name und Körperlichkeit begabtes Individuum im Auge haben —, sondern, wie wir dies schon früher auseinandersetzten, das phänomenale Sein in seiner Gesamtheit. Daß dieses überhaupt empfunden und vorgestellt wird, ist dadurch bedingt, daß die einzelnen objektiven Elemente in eine reale Berührung (paṭigha-samphassa) mit den sinnlichen Organen eintreten, die einzelnen objektiven Elemente sind aber nicht nur qualitativ von einander abgegrenzt, sondern auch begrifflich durch ihre verschiedenen Bezeichnungen (adhivacana), und so erfolgt denn zugleich mit jener realen Berührung eine begriffliche. Daraus geht aber hervor, daß das objektive Sein ein Komplex von qualitativ Formhaftem und begrifflich Differenziertem ist, und daß die Bezeichnung nāma-rūpa nur eben diese zwei Aspekte des Phänomenalen zum Ausdruck bringen soll.

Die zweite, nicht minder wichtige hier zur Sprache zu bringende Beziehung des nāma-rūpa ist die zu dem viññāna oder Bewußtsein. Daß mit „Bewußtsein“ das pāli viññana, bezw. ssk. vijñāna richtig wiedergegeben ist, darüber kann kein Zweifel bestehen, da wir es hier mit einer sehr gebräuchlichen Bezeichnung für einen sehr geläufigen Begriff zu tun haben, der u. a. einem ganzen System späterhin den Namen gegeben hat, dem sogenannten vijñāna-vāda oder Bewußtseinsidealismus der Yogācāryas. Anfechtbar erscheint jedoch die

Wiedergabe jenes Ausdruckes durch „Erkennen“ bei Oldenberg (Buddha[3], p. 261); denn bei dem vijñāna innerhalb des pratītya-samutpāda handelt es sich um etwas Bedingendes, Erzeugendes; das Erkennen kann aber nicht in die Lage kommen, etwas entstehen zu lassen, indem es seinen Gegenstand immer schon vorfindet. Wohl aber kann das Bewußtsein als etwas Verursachendes aufgefaßt werden, indem es als die Voraussetzung für das phänomenale Sein der Vorstellungen gedacht wird.

Das schwebt aber auch dem Verfasser der uns beschäftigenden Erörterungen vor, wenn er sich folgendermaßen über das Verhältnis des Bewußtseins zum nāma-rūpa äußert: „Ich habe gesagt, daß vom Bewußtsein Name-und-Form abhängen. Diese Wahrheit, Ānanda, daß vom Bewußtsein Name-und-Form abhängen, ist so zu verstehen. Nimm an, Ānanda, daß das Bewußtsein nicht in den mütterlichen Schoß hinabstiege, würde sich dann Name-und-Form im mütterlichen Schoß gestalten?“ — „Wahrlich nicht, ehrwürdiger Herr!“ — „Und wenn, o Ānanda, das Bewußtsein, nachdem es in den Mutterschoß hinabgestiegen, wieder entschwände, würde dann Name-und-Form zur Entfaltung kommen?“ — „Wahrlich nicht, Ehrwürdiger Herr!“ — „Oder wenn, Ānanda, das Bewußtsein von dem Kinde, sei es einem Knaben oder Mädchen getrennt würde, könnte dann Name-und-Form Wachstum, Kräftigung, Entwicklung erlangen?“ — „Wahrlich nicht, Ehrwürdiger Herr!“ „Demgemäß haben wir, Ānanda, im Bewußtsein die Ursache, die Veranlassung, die Entstehung, die Bedingung von Name-und-Form.“[1]

Bevor ich indessen meine persönliche Auffassung des hier in Frage kommenden Verhältnisses von viññāna und nāma-rūpa darlege, möchte ich mich mit einer beträchtlich abweichenden Interpretation auseinandersetzen, die durch die Autorität ihres Urhebers alle Beachtung verdient. Es ist die schon früher gelegentlich berührte Annahme Oldenbergs, der gerade im Anschlusse an das Mahā-Nidāna-Sutta das nāma-rūpa als eine Bezeichnung für die individuelle Persönlichkeit dargestellt und entwickelt hat (Buddha[3], p. 259 ff.).[2]

[1] Grimbl., p. 254 f.

[2] P. 259, Anm. 2. „In dem . . . . Doppelbegriff «Name und Körperlichkeit» ist ursprünglich unzweifelhaft der «Name», insofern er ausdrückt, was nur diese Person und kein anderer ist, als ein neben dem Körper stehendes, mit dem Körper irgendwie verknüpftes eigenes Element gedacht.

Eine ähnliche materialistische Auffassung des nāma-rūpa vertritt übrigens auch Burnouf auf Grund einer sowohl aus Pāliquellen[1], als aus Hodgsons Berichten[2] gebildeten Anschauung. Daß auch eine Reihe anderer Forscher dieselbe Ansicht teilen, habe ich schon im ersten Abschnitt (p. 38 ff.) dargelegt, und ich möchte mich, ohne auf alle Einzelheiten der Kontroverse einzugehen, darauf beschränken, diejenigen Momente hervorzuheben, welche sich aus einer kritischen Prüfung des Mahā-Nidāna-Sutta, wohl des wichtigsten der für diesen Punkt in Frage kommenden Texte, ergeben.

Gegen die Auffassung Oldenbergs hinsichtlich des nāma-rūpa — die Übersetzung von viññāna durch „Erkennen" statt durch „Bewußtsein" wurde schon oben als unhaltbar bezeichnet — ist hauptsächlich dies Eine einzuwenden, daß sie aus einer Kombination verschiedener, in den Suttas zerstreuter Theorien zusammengeschmiedet ist. Wir wollen zugeben, daß die Deutung der einzelnen in Frage kommenden Pālistellen zutrifft — nur der Zusammenhang des Textes kann hier entscheiden, und dieser ist ja im allgemeinen leichter verständlich als die Analyse des pratītya-samutpāda im Mahā-Nidāna-

. . . . . Daneben tritt indessen eine andere Auffassung hervor, indem man unter «Name» die feineren an den Körper geknüpften immateriellen Funktionen im Unterschied von dem aus Erde, Wasser, Feuer, Luft gebildeten Körper verstand. So Majjh. Nik., vol. I, p. 53." Dann im Anschluß an die zitierte Stelle des Mahā-Nidāna-Sutta (p. 259): „Das Erkennen, das in diesem Moment (der Empfängnis) als das Dasein eines neuen Wesens begründend gedacht wird, besteht, wie der menschliche Körper aus den materiellen Elementen gebildet ist, so aus einem ähnlichen geistigen Elemente". Entscheidend für O.'s Auffassung ist seine Bemerkung zu Saṃy. Nik., vol. II, p. 114 („Wie, o Freund, zwei Bündel von Ried gegeneinander gelehnt stehen, so auch, Freund, entsteht Erkennen aus Name und Körperlichkeit, Name und Körperlichkeit aus dem Erkennen"): „Er «entsteht» daraus — dies soll nicht besagen, daß Erkennen das Element ist, aus welchem Name und Körperlichkeit gemacht ist; es heißt nur, daß das Erkennen die formende Kraft ist, welche aus den materiellen Elementen ein Wesen, das einen Namen trägt und mit einem Körper bekleidet ist, entstehen läßt".

[1] Das uns später beschäftigende Kēvaddha-Sutta, siehe Lotus de la bonne loi, App. IV, p. 517.

[2] Vgl. Introduction I, p. 501.

Sutta —, aber es ist doch in Anbetracht des Fehlens einer inneren Beziehung der einzelnen Suttas untereinander, von denen jedes als ein in sich abgeschlossenes Ganzes und als selbständige Expektoration über ein bestimmtes Thema betrachtet werden muß, und überhaupt in Anbetracht der Systemlosigkeit des ältesten Buddhismus zweifelhaft, ob man auf Grund einer Kombination verschiedener Lehrstücke zu haltbaren Resultaten hinsichtlich der Lehrmeinungen Buddhas gelangen könnte. Daran hindert auch schon der zweifellose Widerspruch, der sich gelegentlich zwischen verschiedenen Schriftstellen konstatieren läßt und für welchen wir in der bald zehn-, bald zwölfgliedrigen Kausalitätsreihe ein Beispiel kennen gelernt haben. Die einzelnen Texte müssen also in der Hauptsache aus sich selbst beurteilt werden, und erst, wenn man hinsichtlich der in einem besonderen Textzusammenhang niedergelegten Anschauungen zu einem definitiven Urteil gekommen ist, wird es gestattet sein, behufs einer allgemeineren Feststellung das Ergebnis der Analyse eines einzelnen Textes mit anderen zu kombinieren.

Was nun Oldenbergs Beurteilung des nāma-rūpa anbelangt, so muß gesagt werden, daß sie durch eine solche unstatthafte Kombination aus verschiedenen Texten — außer dem Mahā-Nidāna-Sutta kommen das Kevaddha-Sutta und Mahāpadānasutta des Dīgha Nikāya, ferner einige Stellen des Saṃyutta Nikāya in Betracht — zustande gekommen ist. Natürlich läßt ein solches Verfahren immer noch einen weiten Spielraum hinsichtlich der Stellen, die man zur Heranziehung passend finden könnte, und mit einiger Gewandtheit dürfte es nicht schwer fallen, Buddha auf Grund eigener Aussprüche die unglaublichsten und unverständlichsten Lehren in den Mund zu legen, da die feinen, durch das Kolorit des jeweiligen Gespräches bedingten Nuancen der zur Sprache kommenden Begriffe durch eine auf die Provenienz keine Rücksicht nehmende Zusammenstellung anscheinend gleich- oder ähnlichlautender Textstellen völlig außer Kraft gesetzt und unwirksam gemacht werden. Ich möchte also auch nicht einmal behaupten, daß Oldenbergs Auffassung sich nicht mit der tatsächlichen Darlegung des nāma-rūpa im Mahā-Nidāna-Sutta vereinigen ließe, nur erscheint mir jenes Verfahren deshalb nicht zum Ziele zu führen, weil Verschiedenes in den Text hineingetragen wird, wovon er selbst auch nicht das geringste enthält, und weil außerdem die einfache Stelle an und für sich eine möglichst einfache

und wörtliche Interpretation nahelegt und auch recht wohl einer solchen fähig ist.

Diese ergibt sich ohne weiteres aus unserer Feststellung über den Begriff des nāma-rūpa auf Grund von dessen Beziehung zu dem „phassa", die unmittelbar vorher insoweit gekennzeichnet worden ist, als nāma-rūpa, d. i. die sinnliche Objektivität, Bedingung und Veranlassung der sinnlichen Wahrnehmung (phassa) darstellt. Wenn nun das nāma-rūpa auf das Bewußtsein als auf seine bedingende Ursache zurückgeführt wird, so heißt dies nichts anderes, als daß die sinnliche Welt als etwas Bewußtseinsimmanentes, als ein Erzeugnis des Bewußtseins erkannt ist, daß also der Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung" für die der Beziehung zwischen vijñāna und nāma-rūpa unterliegende erkenntnistheoretische Grundanschauung maßgebend ist. Wenn also im Suttatext ausgeführt wird, daß Name-und-Form sich nicht gestalten und entfalten würde, wenn nicht zugleich und zuvor das Bewußtsein als die Bedingung dieses Sich-Gestaltens und Sich-Entfaltens bestände, so drückt sich hier nur die lebhafte Empfindung aus, daß die Phänomenalität an das Bewußtsein gebunden und letzteres das logische Prius der Erscheinungswelt ist. Diese Einsicht ist ohne Zweifel auch ganz richtig, ebenso wie der zuerst von Schopenhauer scharf formulierte „Satz der Phänomenalität" unzweifelhaft wahr ist.[1] Nur ist er einseitig und unzulänglich, insofern er zu dem Widerspruch führt, daß doch auch schließlich das „Bewußtsein" im weiteren Sinne zur „phänomenalen Welt", zum „nāma-rūpa" gehört und durch den Satz, daß alles nur Inhalt des Bewußtseins sein soll, selbst in Mitleidenschaft gezogen wird.

Dieser Widerspruch hat sich nun aber auch schon Buddhas Zeitgenossen aufgedrängt, und es ist nur der Ausdruck des Bewußtseins dieses Widerspruches, wenn in dem zehngliedrigen pratītya-samutpāda das Bewußtsein wieder auf nāma-rūpa als auf seine Voraussetzung zurückgeführt wird. Die phänomenale Welt macht sich in ihrer selbständigen, vom Bewußtsein im Grunde genommen unabhängigen Bedeutung geltend und entschädigt sich gewissermaßen für die Unterordnung unter das Prinzip des Bewußtseins dadurch, daß sie sich als die Ursache höherer Ordnung durchsetzt und ihre Anerkennung als das dem Bewußtsein übergeordnete Prinzip erzwingt.

---

[1] Vgl. meine Schrift: „Das Problem des Ich", Heidelb. 1903, p. 20 ff.

„Ich habe gesagt, daß von Name-und-Form das Bewußtsein abhängt. Diese Wahrheit, o Ānanda, ist in folgender Weise zu verstehen. Nimm an, Ānanda, daß Name-und-Form nicht bestände, würde dann in Zukunft Geburt, Alter und Tod, und das Entstehen des Leides möglich sein?“ — „Wahrlich nicht, Ehrwürdiger Herr!“ — „Deshalb, o Ānanda, ist Name-und-Form die Ursache, die Veranlassung, die Entstehung, die Bedingung des Bewußtseins.“[1]

Auf diese Weise läuft denn also der Kausalnexus nach oben hin in einen circulus vitiosus aus, den logisch zu lösen nicht gelang und den man unter Hinweis auf seine befremdende Seltsamkeit durch zwei sich gegenseitig stützende Rohrbündel zu exemplifizieren und verständlicher zu machen suchte (Saṃy. Nik., p. 114), ohne daß es jedoch glückte, eine befriedigende Lösung der Schwierigkeit zu finden. Immerhin war durch die zwar noch nicht in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung erkannte, aber doch jedenfalls als Widerspruch empfundene wechelseitige Abhängigkeit des Bewußtseins einerseits und der Erscheinungswelt andrerseits der buddhistischen Spekulation ein Problem gestellt, welches zum Teil wenigstens erklärt, daß der Buddhismus bei aller inneren Übereinstimmung hinsichtlich seiner Auffassung der praktischen Fragen immer mehr die Stellungnahme zum erkenntnistheoretischen Grundproblem als entscheidend für die Lebensauffassung überhaupt anerkannte, und daß die Frage nach der Realität der Außenwelt für die Zugehörigkeit zu den späteren Schulen der Bāhyārthavādins (mit der Teilung in Sautrāntikas und Vaibhāshikas), der Vijñānavādins und Çūnyavādins maßgebend geworden ist.

Daß übrigens das Bewußtsein jenes circulus vitiosus schon vor Buddhas Wirken gedämmert hat, könnte man aus dem Mahāpadāna-Sutta (Dīgha Nikāya) 2. Bhānavāra entnehmen. Hier wird nämlich dem Bodhisatta Vipassī, einem der fabelhaften Buddhas der Vergangenheit[2], eine Betrachtung über den pratītya-samutpāda in den

[1] Mahā-Nidāna-Sutta, ed. Grimbl., p. 254.

[2] Zitiert in der Einleitung zu den Jātakas (vol. I, p. 44, hsg. v. Fausböll, 1877), in den Mönchsliedern (Theragāthā v. 490) und im Buddhavaṃsa (vgl. Kern, Buddbism. I, p. 410). Die übereinstimmende Überlieferung in nördlichen und südlichen Berichten, deren gegenseitige Abweichungen sich leicht als „aus falschen Lesarten entstandene Verderbnisse“ erklären (Kern l. c., p. 413) und nach der „die Geschichte der sieben letzten Buddhas zweifelsohne zu den ältesten Bestandteilen der kirchlichen

Mund gelegt, die sich inhaltlich mit der des Mahā-Nidāna-Sutta deckt: „Was muß da sein, damit Name-und-Form sei? Woher kommt Name-und-Form?“ — „Bewußtsein muß da sein, damit Name-und-Form sei, von dem Bewußtsein kommt Name-und-Form.“ — „Was muß da sein, damit Bewußtsein sei? Woher kommt das Bewußtsein?“ — „Name-und-Form muß da sein, damit Bewußtsein sei, von Name-und-Form kommt Bewußtsein.“ Da gedachte ihr Jünger, der Bodhisatta Vipassī, also: „Zurücklaufend hängt das Bewußtsein von Name-und-Form ab; die Reihe geht nicht weiter.“[1] —

Hieran anschließend mag auch erwähnt werden, daß in den bildlichen Darstellungen des pratītya-samutpāda wie auf einem Fresko der Felsenhöhle zu Ajanta und auf tibetischen Darstellungen, die durch Waddell bekannt gemacht worden sind, das vijñāna durch einen Affen, nāma-rūpa durch das einen Strom durchquerende Boot dargestellt wird.[2] Rhys Davids bringt diese bildlichen Darstellungen in Zusammenhang mit dem „Namen“ und der „äußeren Form“, mit denen der Mensch seine irdische Laufbahn antrete.[3] Ich will mit dem verdienstvollen Pāliforscher nicht darüber streiten, ob die von ihm vorgetragene Auffassung echt buddhistisch ist: jedenfalls, wenn man Symbole überhaupt deuten will, wird man doch irgendwelche Beziehung zwischen dem Darzustellenden und dem Symbole aufzusuchen haben. Dieses tertium comparationis zwischen dem Bewußtsein und dem Affen scheint mir aber am ehesten in dem nachahmenden, unselbständigen Charakter beider zu beruhen, zwischen dem „nāma-rūpa“ und dem Boot auf stürmischer See in der beschwerlichen und gefährlichen Durchquerung eines Ozeans von Leiden, als welchen sich die Erscheinungswelt dem religiösen Bewußtsein offenbart. Also auch diese zum Teil ins dritte vorchristliche Jahrhundert hinabreichenden Produkte der künstlerischen Phantasie lassen

---

Lehre gehört“, macht es wahrscheinlich, daß Vipassī (sansk. Vipaçyin) eine nicht allzulange vor Buddha lebende geschichtliche Persönlichkeit war.

[1] Vgl. Oldenberg, Buddha [1].

[2] Die Reproduktion einer entsprechenden japanischen Darstellung der Kausalkette findet sich in A. Bastian: „Der Buddhismus als religions-philosophisches System“, Berlin 1893 (Tafel 2) und in desselben Verfassers „Ethnologischem Bilderbuch“ (Berlin 1887), Tafel V, ebenda auch die der tibetischen Abbildung aus dem Kanjour (Tafel VII, Nr. 2). Vgl. Waddell, Buddhism of Tibet (1895), p. 108.

[3] American lectures on Buddhism 1896, p. 157.

sich mit unserer Deutung des vijñāna und nāma-rūpa ungezwungen in Einklang bringen und können daher als Argumente für die Richtigkeit unserer Auffassung betrachtet werden. —

Diese Auffassung des nāma-rūpa wird aber nur dann als zutreffend gelten können, wenn sie auch für die gewöhnliche zwölfgliedrige Darstellung des pratītya-samutpāda Stich hält. Das ist aber wirklich der Fall, da die einzelnen Glieder nicht jeweils die vollständige Ursache der nächstfolgenden bezeichnen, sondern nur eine Veranlassung oder Bedingung neben anderen, die von zu geringer Bedeutung sind, um in Anschlag gebracht und erwähnt zu werden. Das vijñāna wird also, soweit es nicht wieder auf nāma-rūpa zurückgeführt wird, von den saṅkhārā abhängig gedacht. Ob man nun aber diese durch „Gestaltungen“ (Oldenberg) oder durch „allgemeine Begriffe, Vorstellungen, Gebilde der Einbildung, Eindrücke, Stimmungen“ (Kern) oder durch „predispositions, constituents of being, karma“ (Warren) übersetzen will: man wird sie stets als etwas Psychisches, nicht Materiales auffassen müssen. Und nicht minder ist das erste bedingende Moment, das „Nichtwissen“, nämlich der vierfachen Wahrheit vom Leiden, ein psychischer Faktor, der nicht die vollständige Ursache der saṅkhārā bezeichnen soll, sondern nur ihre conditio sine qua non. Wenn also auch bei diesen Anfangsgliedern, ebenso wie bei den übrigen etwas Psychisches und Innerliches als treibender Faktor geltend gemacht wird, so trifft dies auch auf das nāma-rūpa zu, insofern es als vom Bewußtsein abhängig gedacht ist, nicht aber, insofern es seinerseits wieder Veranlassung zum phassa oder zur sinnlichen Empfindung wird. Hier war ohne Zweifel eine realistische Auffassung maßgebend, und auch diejenigen Stellen in der älteren buddhistischen Literatur, welche sich zur Feststellung der sinnestheoretischen Anschauungen, die sich auf der Grundlage der Lehre ausbildeten, verwenden lassen[1], scheinen nur eine naiv-materialistische Deutung zu gestatten. Das nāma-rūpa fällt also gewissermaßen innerhalb des pratītya-samutpāda in zwei Seiten auseinander: in seiner Beziehung zum vijñāna ist es als Objekt und Inhalt des Bewußtseins zu fassen, in seiner Beziehung zum phassa als die transzendente Wirklichkeit, welche sinnlich wahrgenommen wird. In Wahrheit dürfte aber Buddha diese für uns zunächst liegende Deutung nicht

---

[1] Z. B. Milinda-pañha, ed. Trenckner 1880, p. 60[10].

gebilligt haben, da er es ausdrücklich ablehnt, sich bestimmt zu äußern, irgend etwas sei oder sei nicht. So sagt er (Saṃy. Nik. XXII. § 90): „Die Leute, o Kaccāna, halten sich meistens an einen Glauben an das Sein, oder an einen Glauben an das Nicht-Sein. Aber für einen, der im Lichte des höchsten Wissens, o Kaccāna, bedenkt, wie die Welt entsteht, schwindet der Glaube an das Nicht-Sein der Welt. Und für einen, der im Lichte des höchsten Wissens bedenkt, wie die Welt endet, schwindet der Glaube an das Sein der Welt. . . . Daß die Dinge ein Sein haben, bildet den einen Gegensatz; daß die Dinge kein Sein haben, den anderen Gegensatz. Diese Gegensätze, o Kaccāna, sind von dem Tathāgata vermieden worden, und es ist eine mittlere Lehre, die er lehrt: Vom Nichtwissen hängen die Saṅkhārā ab, von den Saṅkhārā das Bewußtsein“ u. s. w.[1]

Faßt man die hier erörterten Begriffe des Seins und Nichtseins erkenntnistheoretisch auf als Realität und Irrealität — und ich wüßte nichts, was dem entgegenstehen sollte —, so wird man sich allerdings dazu entschließen müssen, auch das nāma-rūpa von einer erkenntnis-theoretischen Deutung freizuhalten, weil eine solche der Ab-

[1] Auf Grund dieser Stelle spricht sich Oldenberg, Buddha[1], S. 254/5, dahin aus, das Wesentliche der buddhistischen Auffassung der Welt sei die Vorstellung des Prozesses, des Werdens. „Es gibt kein der Ordnung der Kausalität unterworfenes Sein, das nicht in ein Sich-Wandeln, in Geschehen, sich auflöste. In dem fortwährenden, vom Naturgesetz der Kausalität beherrschten Oszillieren zwischen Sein und Nichtsein liegt allein die Wirklichkeit der Dinge, welche den Inhalt dieser Welt ausmacht . . . . . Die Welt ist der Weltprozeß . . . . . .“ In dieser Allgemeinheit ist Oldenbergs Beurteilung der buddhistischen Weltanschauung ohne Zweifel zutreffend. Es wäre indessen bedenklich, aus Stellen, wie der aus dem Saṃy. Nik. herangezogenen, das „Werden“ und die „Bewegung“ als die Grundprinzipien des Buddhismus zu deduzieren, wie Dahlmann (Buddha, S. 77 ff.) unter Bezugnahme auf das zitierte Sutta und auf Oldenberg, Buddha[3], p. 242, 243, versucht hat. Oldenberg geht nicht so weit, indem er richtig hervorhebt, der Buddhismus nehme das Dasein der Welt, das Wirken des Weltgesetzes als Tatsache hin (Buddha[1], S. 257). „Wollte man, keineswegs in vollem Einklang mit den Denkgewohnheiten des Buddhismus selbst, aussprechen, was in diesem Reiche der Endlichkeit das Absolute — vielleicht sollten wir nur sagen, das Absoluteste — ist, könnte man als solches nur das regierende Weltgesetz der Kausalität nennen.“

sicht Buddhas völlig ferngelegen hätte. Das Ergebnis unserer Untersuchung wäre dann aber, daß der Indifferentismus gegen alle theoretische und dogmatische Lehren, dem wir auch sonst als einem wesentlichen und hervorstechenden Grundzug des Buddhismus begegnen, auch hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Auffassung der Erscheinungswelt zu Recht bestände. Wir müssen dann eben annehmen, daß das phänomenale Sein als eine gegebene Tatsache betrachtet wurde, von der sich zu erlösen das höchste und edelste Ziel war. Festzustellen, wie es sich mit ihrer „Wirklichkeit" und „Wahrheit" verhielte, kam ihm gar nicht in den Sinn, — bedauerlich genug, daß man mit ihr rechnen mußte, trostreich, daß sie durch den „richtigen Pfad" redressiert und zu einem Ende wenigstens für das Individuum gebracht werden konnte. Aber dogmatisch war die Lehre hinsichtlich dieses Punktes nicht. Buddha würde, ohne Zweifel mit Recht, die Bezeichnung eines erkenntnistheoretischen Idealisten von sich abgewiesen haben, ebenso wie die eines Realisten. Wenn man ihm überhaupt eine Stellungnahme in dieser Frage zuschreiben will, so kann es höchstens die eines theoretischen Indifferentismus sein. Dieser Umstand erklärt aber auch zur Genüge, daß es so schwer ist, handgreifliche Argumente für Buddhas erkenntnistheoretische Grundansichten aus seinen eigenen Worten herauszulesen. Er ist eben dem Problem aus dem Wege gegangen. Oder vielmehr es hat überhaupt nicht für ihn bestanden. Er hielt es nicht für ratsam, sich mit dergleichen zwecklosen und sogar schädlichen, weil von der rechten Beschaulichkeit wegführenden Spintisierereien abzugeben. Und in der Tat läßt auch das einzige Sutta, welches darauf angelegt ist, eine Stellungnahme zur Frage, ob die Welt etwas Reales oder Irreales ist, nahezulegen, nur die eine Deutung zu, daß Buddha das Vorhandensein eines der Überlegung würdigen Problems gar nicht anerkennt.

Der fragliche Text findet sich im Kevaddha-Sutta des Dīgha-Nikāya (vol. I. XI, § 67 ff.). Er ist durch verschiedene Übersetzungen dem occidentalischen Leser zugänglich gemacht, so im Auszuge durch Burnouf, Lotus de la bonne loi, p. 514 ff., E. Hardy, „Buddha", p. 66 ff., ferner vollständig durch Warren (l. c. 308 ff.) und Rhys Davids (Dialogues of the Buddha 1899), und es kann daher von einer wörtlichen Wiedergabe abgesehen werden. Es wird hier die Legende von einem Bhikkhu erzählt, der, im Besitze übernatürlicher Kraft (iddhi), sich in die Regionen der Devas erhebt, um von ihnen eine

Lösung der Frage, was künftig einmal aus der Welt und den sie bildenden vier Elementen werde, sich mitteilen zu lassen. Die Devas können aber der Reihe nach dem Wissensdurstigen keine Auskunft geben, und so langt er schließlich in der höchsten Sphäre, der des Brahma, an. Aber auch dieser gesteht ihm, nachdem er, damit die anderen ihr Gespräch nicht belauschen, ihn beiseite genommen hat, daß er auf die Frage keine Antwort wisse. Dieselbe Frage richtet nun der Bhikkhu an Buddha, welcher ihn vor allem belehrt, daß sie nicht richtig gestellt sei. Nicht, wo die Elemente hingehen, solle er fragen, sondern: „Wo finden die Elemente keinen Haltepunkt? Wo hört Name-und-Form auf?“ [1] Nachdem auf diese Weise die Frage verschoben ist, gibt Buddha selbst die Antwort: „Sie finden keinen Haltepunkt im Geiste des Erleuchteten (arahat), und wenn die Geistestätigkeit, die Wiedererweckung vergangener Vorstellungen aufhört, dann hören auch sie auf“. Buddha hat also der Frage einen anderen Sinn, eine andere Tragweite untergelegt. Wie sie ursprünglich gestellt war, bezog sie sich auf die transzendent-reale Welt und ihre künftige Bestimmung. Buddha faßt dagegen nāma-rūpa, welches sowohl einer realen als phänomenalen Deutung fähig ist, als subjektive Erscheinung, als Produkt der Geistestätigkeit, und nach dieser Modifikation der begrifflichen Bedeutung bezeichnet er die in Name und Form ausgebreitete Welt (nāma-rūpa) als abhängig vom individuellen Intellekt, mit dessen Funktionen auch jene aufhören.

Es muß indessen bemerkt werden, daß in der Antwort Buddhas so wenig ein Beweis für einen vermeintlichen Idealismus desselben gefunden werden kann als in den Erörterungen über den pratītya-samutpāda, die ja auch keine positive Stellungnahme zu der Frage nach dem Wesen der Realen erkennen lassen. Wenn auch die „Welt“ für Buddha nicht den Charakter eines Absoluten hat, so

---

[1] Nāma-rūpa kann hier, entsprechend unseren früheren Darlegungen, nur die phänomenale Welt bedeuten. Rhys Davids übersetzt — meiner Ansicht nach irrtümlich — nāma-rūpa mit „that union of qualities that make a person“. K. Neumann mit „Subjekt und Objekt“, was nicht nur philosophisch unverständlich, sondern, wie Rhys Davids (Dialogues of the Buddha, p. 283, n. 1) mit Recht bemerkt, unbuddhistisch ist, da der Buddhismus ein Subjekt außerhalb des Bewußtseins und abgesehen von den wechselnden Vorstellungen nicht kennt.

wird doch die Möglichkeit einer Realität, und zwar der bewußtseinstranszendenten Realität, in keiner Weise bestritten, sie bleibt nur als belanglos außer Betracht — wir sehen, auch hier ist letzten Endes der Indifferentismus, die Gleichgültigkeit gegenüber dem Gestalteten und Erscheinenden die Veranlassung, das erkenntnistheoretische Problem, das ja allerdings auch keine praktische Bedeutung besitzt, zu ignorieren.

Und so möge denn schließlich noch eine weitere Stelle hier angeführt werden, die mir die bisherigen Ergebnisse hinsichtlich Buddhas erkenntnistheoretischer Grundanschauung nur zu bestätigen scheint, obwohl sie von anderer Seite ausdrücklich als Beweis für einen angeblichen Idealismus der ursprünglichen Lehre in Anspruch genommen worden ist. Sie lautet[1]: „Wahrlich, Freund, in diesem Leibe, der nur eine Armspannweite hoch ist, aber mit Bewußtsein und Verstand begabt, ist die Welt, das Werden der Welt, das Vergehen der Welt, und der Pfad, der zum Vergehen der Welt führt, beschlossen".[2] Diese Stelle wird von Neumann in einer Anmerkung seiner Übersetzung des Aṅguttara Nikāya[3] mit einem Ausspruche Schopenhauers verglichen: „Auch kann man sagen, Kants Lehre gebe die Einsicht, daß der Welt Ende und Anfang nicht außer, sondern in uns zu suchen sei".[4] In der Tat stimmen die zwei Sätze, der eine Buddhas, der andere seines Bewunderers Schopenhauer, fast wörtlich überein und auch dem Sinne nach insofern, als beide unter Welt eben diejenige Welt, welche sich als Gegenstand der Erfahrung darbietet, d. h. die subjektive Erscheinungswelt verstehen. Aber trotz dieser auffallenden Ähnlichkeit der angezogenen Äußerungen darf man, wie ich glaube, dieselben nicht zu einer Übereinstimmung der betreffenden erkenntnistheoretischen Grundanschauungen überspannen. Was den Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung" anlangt, so bezeichnet er, wie wir schon an anderer Stelle[5] zu bemerken Gelegenheit hatten, eine unbestreitbare Tatsache, deren Wahrheit im Laufe der im Zeichen der

---

[1] Saṃyutta Nikāya I, p. 62.

[2] api khvāham āvuso imasmiññ yeva vyāma-matte kalevare saññimhi samanake lokaṃ ca paññāpemi lokasamudayaṃ ca lokanirodhaṃ ca lokanirodhagāminiṃ ca paṭipadan-ti.

[3] Vgl. auch Rhys Davids, Dial. of the Buddha, p. 274.

[4] Die Welt als Wille und Vorstellung I, 3. Aufl., S. 498.

[5] Das Problem des Ich, S. 21.

Erkenntnistheorie stehenden Philosophie des vergangenen Jahrhunderts nachgerade trivial geworden ist. Nur muß man dabei im Auge behalten, daß derjenige, welcher jenen Satz ausspricht, eben nur seine vorgestellte Welt als Vorstellung bezeichnet oder, mit anderen Worten, eine leere Tautologie als der Wahrheit letzten Schluß verkündet. Der fragliche Satz erhält erst dann eine gewisse positive Bedeutung, wenn man unter „Welt" etwas anderes, etwas mehr als die subjektive Erscheinungswelt versteht, nämlich etwas Bewußtseinstranszendentes, das zwar den Phänomenen des Bewußtseins zugrunde liegt, denselben auch hinsichtlich der kategorialen Beziehungen im allgemeinen korrespondiert, aber doch jedenfalls an sich frei von der Form des ideellen Seins ist. Schopenhauer hat dadurch, daß er Raum, Zeit und Kausalität als lediglich subjektive Formen ohne transzendentale Beziehung behauptete, die Existenz einer transzendenten Welt der Dinge bestritten und ist daher transzendentaler Idealist, wenn es ihm auch nicht gelungen ist, seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt von Widersprüchen frei zu halten und ihn konsequent durchzuführen. Für Schopenhauer war die Welt in der Tat nichts als Vorstellung, sie war für ihn identisch mit der vorgestellten Welt. Es wäre aber sehr voreilig, wollte man auf Grund eines an sich so richtigen Ausspruches, wie des Satzes der Phänomenalität, auch den Stifter des Buddhismus als Idealisten betrachten, wie dies häufig geschieht. Vielmehr scheint mit Bestimmtheit aus denjenigen Stellen des Schriftkanons, welche eine erkenntnistheoretische Deutung zulassen und von denen ich besonders die Erörterungen über den „Kausalnexus des Entstehens" (pratītya-samutpāda) hervorheben möchte, hervorzugehen, und steht auch durchaus im Einklang mit dem Charakter und der Tendenz der Lehre Buddhas, daß dieser zwar die Welt nur in ihrer Beziehung zum Individuum, gewissermaßen als psychisches Moment in der Ausbildung der Persönlichkeit, der Beachtung für wert hält, daß er ihr aber eine transzendentale Bedeutung über ihre subjektive Phänomenalität hinaus weder beilegt noch abspricht. Mit andern Worten: er lehnt die Frage nach der transzendentalen Gültigkeit der Erfahrung ab. Aber er tut es nicht als Skeptiker, sondern als Indifferentist. Der Skeptiker hat immer noch soviel Interesse an dem Problem des Seins, daß er sich in Gedanken mit ihm beschäftigt, dem Indifferenten fehlt aber jeder Antrieb, sich mit dergleichen zwecklosen und sogar zweck-

widrigen Grübeleien abzugeben. Ihm selber würde es niemals einfallen, sich eine derartige Frage vorzulegen, und wenn sie ihm von anderer Seite nahegelegt wird, so weist er sie zurück oder schiebt ihr einen anderen Sinn unter, wie wir dies im Kevaddha-Sutta beobachtet haben.

2. Das transzendentale Subjekt.

Allerdings in einer Hinsicht ist auch schon der ursprüngliche Buddhismus entschieden idealistisch gewesen: in seiner kategorischen Leugnung eines Ich, eines Selbstes. Indessen mögen hier zunächst einige erläuternde Bemerkungen allgemeiner Art am Platze sein, da eben der Begriff des Ich ein recht schwankendes Gebilde und mit einer gewissen Unbestimmtheit und Zweideutigkeit behaftet ist, so daß es angebracht erscheint, unsere bezügliche Auffassung mit einiger Genauigkeit darzulegen und zu definieren. Eine ausführlichere Entwicklung habe ich in meiner Schrift: „Das Problem des Ich" versucht, und kann mich daher darauf beschränken, die wichtigsten Ergebnisse derselben kurz zusammenzufassen.

Mit Bezug auf das Ich sind zwei prinzipiell verschiedene Betrachtungsweisen möglich: entweder man faßt es idealistisch auf als eine ideelle Größe innerhalb des bewußten Seins, oder transzendental als das transzendente Substrat der Bewußtseinserscheinungen. Der ersteren Auffassung begegnen wir z. B. bei dem konsequenten Idealisten, der allem und jedem nur eine immanente Bedeutung beilegen möchte, dann in der modernen positivistischen Psychologie, die, von dem Prinzip der „reinen Erfahrung" ausgehend, nur von Bewußtseinstatsachen etwas wissen und aussagen zu können vorgibt[1], endlich auch bei einigen Vertretern des transzendentalen Realismus, wie E. v. Hartmann, die, durch die Doppelsinnigkeit des Wortes „Ich" veranlaßt, die entsprechende Vorstellung als ein imaginäres Gebilde des Bewußtseins deuten, indem sie gleichzeitig dem transzendenten Korrelat dieses „Ich", dessen Existenz nicht bestritten wird, eben diese Bezeichnung „Ich" entziehen. Ich habe nun nachzuweisen gesucht, daß diese Beschränkung des Terminus „Ich" auf die ideelle Sphäre mit dem Sprachgebrauch in Widerspruch steht, indem unter dem „Ich", als dem Subjekte des Denkens, doch gerade etwas außer-

[1] l. c., S. 77 ff.

halb des Denkens Stehendes verstanden wird, daß aber insofern auch diese natürlichere Verwendung des Personalpronomens bedenklich ist, als sie die Pluralität des Bewußtseinssubjektes, welche doch nicht ohne weiteres durch das Ichbewußtsein gesichert ist, involviert.

Um also der Doppelseitigkeit des Ich gerecht zu werden, zugleich aber auch dem natürlichen Sprachgefühl, das unter „Ich" in erster Reihe das transzendente Substrat des Bewußtseins versteht, zu entsprechen, muß man sich zu einer terminologischen Spaltung des Ich verstehen, indem man die phänomenale Erscheinung desselben als „Ichvorstellung" oder „phänomenales Ich", das transzendente Korrelat als „transzendentes" oder „absolutes Ich", vielleicht auch mit Kant als „transzendentales Subjekt" bezeichnet. Diese verschiedenen Auffassungsmöglichkeiten, die je nachdem, ob man das transzendente Ich monistisch oder pluralistisch deutet, noch verwickelter werden, machen es aber jedenfalls notwendig, zur Vermeidung des naheliegenden Doppelsinnes in terminologischer Hinsicht vorsichtig zu Werke zu gehen, und gerade, wenn man es unternimmt, das Ichproblem in einer anderen, sprachlich besonderten Philosophieentwicklung, wie etwa derjenigen Indiens, zu verfolgen, so liegt es nahe, jener fortwährenden Hemmung und Behinderung des sprachlichen Ausdrucks dadurch aus dem Wege zu gehen, daß man die dort üblichen Termini statt der umständlichen „Ichvorstellung", „absolutes Ich" u. ä., die ja auch nicht vollkommen einwandsfrei sind, einschaltet.

In der indischen Philosophie hat sich nun schon frühe, jedenfalls lange vor dem Aufkommen des Buddhismus, ein Begriff und ein Ausdruck für die transzendente Seite des Ich gebildet, und zwar in dem Worte „ātman". Wir haben auch über die vorbuddhistische Entwicklungsgeschichte dieses Terminus eine Anzahl zum Teil wertvoller Untersuchungen, von denen ich nur diejenigen Deußens hervorheben möchte.[1] Um aber gerade das Verhältnis des Buddhismus zu der früheren Spekulation richtig verstehen und beurteilen zu können, wäre es nötig zu wissen, welche der uns bekannten brahmanischen Texte zu jener Zeit in dem Maße bekannt waren, daß sie einen Einfluß auf die Weltanschauung weiterer Kreise gewinnen, oder doch

[1] Das System der Vedānta, 1883, p. 17 ff., 50 ff., 185. Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1 und 2, 1894, 1899 an verschiedenen Stellen.

eine Stellungnahme derselben zu den brahmanischen Spekulationen provozieren und bewirken konnten — und diese Stellungnahme brauchte ja nicht ohne weiteres eine zustimmende zu sein.

Wenn man nun das Tripiṭaka daraufhin prüft, in welchem Umfange Einflüsse der priesterlichen Kaste sich in den damaligen Literaturkreisen geltend gemacht haben mochten, so ist die Ausbeute an positiven Erkenntnissen erstaunlich gering. Der einzige Text, der die Namen brahmanischer Schulen spekulativen Charakters anführt, dürfte wohl das Tevijja-Sutta des Dīgha Nikāya sein.[1] Und selbst hier ist es bei der anscheinend verderbten handschriftlichen Überlieferung zweifelhaft, ob es gerade philosophische Lehrmeinungen sind, und nicht etwa religiös-rituelle Kultgenossenschaften, die als im Gegensatz zu Buddhas Lehre befindlich aufgeführt werden. Immerhin scheint mir das letztere nicht gerade wahrscheinlich zu sein, obwohl Rhys Davids dieser Auffassung zuzuneigen scheint, indem er (Dial. p. 303) in dem Texte, welcher „Addhariya-, Tittiriya-, Chandoka-, Chandāva- und Brahmacariya-Brahmanen“ erwähnt, die letztgenannten durch „Bahvṛca“ ersetzt und bemerkt: „The Adhvaryu, Taittirīya, Chandoga, and Bahvṛca priests — those skilled in liturgy generally, and in the Yajur, Sāma and Rg-Vedas respectively — are probably meant“. Ich möchte eher annehmen, daß die Eigennamen „Tittiriya“ und „Chandoka“ mit den bekannten Taittirīya- und Chāndogya-Upanishaden — die eine gehört zum Yajur-, die andere zum Sāmaveda — in engster Beziehung stehen, und trage sogar kaum Bedenken, trotz der lautlichen Schwierigkeiten, die aber bei der allgemeinen Verderbtheit der Lesarten weniger ins Gewicht fallen, die Addhariya-Brahmanen des Pālitextes mit der Aitareya-Upanishad des Rg-Veda in Verbindung zu bringen. Wäre diese Vermutung richtig, so hätten wir zugleich die Gewißheit, daß eine Reihe von allerdings besonders altertümlichen Upanishaden zu Buddhas Zeit hervorragendes Ansehen genossen und Gegenstand des Unterrichts in einzelnen Brahmanenschulen waren.

Einen besonders hohen Grad von spekulativer und zumal logischer Entwicklung verraten nun die in Frage kommenden Upanishaden nicht. Sie strotzen — die Chāndogya-Upanishad ist dafür bekannt — von abstrusen Ideen, in welchen Hylozoismus und Anthropomor-

[1] Übersetzt von Rhys Davids, Dial. of the Buddha.

phismus üppige Blüten treiben. Dabei schwebt als religiöses Ziel, wie ja auch bei den Brahmanen des Tevijja-Sutta, eine überirdische Seligkeit nach dem Tode vor, die brahmacariyā, d. i. der Weg zur Vereinigung mit Brahman (brahmasahatvāya) ist die eigentliche Aufgabe und wesentlicher Zweck des religiösen Lebens.[1] Das Bewußtsein der innerlichen Einheit des individuellen Ich (ātman) mit dem absoluten Weltgrunde (brahman) ist schon erwacht, wenn es sich auch — wie aus den eschatologischen Vorstellungen eines zeitlichen Lebens nach dem Tode hervorgeht — noch nicht zu dem unmittelbaren Empfinden der über alles Zeitliche hinausgehobenen natürlichen Identität von ātman und brahman, wie es uns in den späteren Upanishaden und dem Vedānta entgegentritt, gesteigert und emporentwickelt hat. Für die terminologische Bestimmtheit des „ātman" ist aber entscheidend, daß hiermit etwas Existentielles und Substantielles gemeint war, daß ihm also diejenigen Prädikate zukamen, die ich in meiner Schrift über das Ichproblem als die nächsten und wichtigsten Bestimmungen des transzendenten Korrelates der Ichvorstellung nachzuweisen versucht habe. —

Wenden wir uns nach diesen Vorbemerkungen allgemeiner und terminologischer Art zu der Beurteilung des ātman von seiten des Buddhismus, so bedarf es nach dem Gesagten wohl keines besonderen Hinweises, daß, wenn der Buddhismus gegen den Begriff des ātman polemisierte und denselben mit größter Entschiedenheit bekämpfte, diese Feindseligkeit dem transzendenten Subjekt des Bewußtseins gegolten hat. Wir werden sehen, daß das Individuum, der pudgala, auch von dem Buddhismus anerkannt wurde, der Widerspruch mit der prinzipiellen Leugnung des ātman, der hier vorzuliegen scheint, ist aber in Wirklichkeit nur scheinbar, denn der pudgala ist eben nicht ātman, so wenig das Erscheinungs-Ich mit dem absoluten Ich identisch ist. Indessen möge zur Verdeutlichung dieses Unterschiedes und zur Vereinfachung der späteren Auseinandersetzung über die Vereinbarkeit einer Leugnung des ātman mit der Behauptung des pudgala zunächst die erste Seite dieses Verhältnisses auf Grund der einschlägigen Tripiṭakastellen erörtert werden.

[1] Man vergleiche z. B. die Schußworte der Aitareya-Upanishad III, 6. 5. 4. (Ausg. Bombay 1886): „sa etena prajñen' ātmanā 'smāl lokād utkramyāmushmin svarge loke sarvān kāmān āptvā 'mṛtaḥ samabhavat samabhavat | ".

Auch hier wird es, ebenso wie bei unserer Besprechung der Anschauungen Buddhas über die Erscheinungswelt, passend sein, die Erörterungen des Mahā-Nidāna-Sutta vorauszustellen.

Die Frage, welche die verschiedenen möglichen Betrachtungsweisen des ātman seien, wird an jener Stelle dahin beantwortet, daß man es zunächst mit der Empfindung (oder dem Gefühl, vedanā) gleichsetzen könne.[1] Eine andere Auffassung wäre die, daß man sagte: „Empfindung gehört nicht meinem Selbst an; mein Selbst ist ohne Empfindung“[2]. Nach einer dritten ist zwar nicht die Empfindung mein Selbst, auch ist letzteres nicht ohne Empfindung; vielmehr hat mein Selbst Empfindung, es besitzt die Fähigkeit zur Empfindung (Grimbl. S. 256 unten).

Diese drei Ansichten werden nun der Reihe nach durch folgende Argumentation zurückgewiesen.

Hinsichtlich der ersten wird bemerkt, daß dreierlei Arten von Empfindungen zu unterscheiden sind: angenehme, unangenehme und indifferente. Wenn jemand eine angenehme Empfindung hat, so hat er zur gleichen Zeit weder eine unangenehme noch eine gleichgültige. Und ebenso schließen eine unangenehme oder neutrale Empfindung eine gleichzeitig bestehende von anderer Art aus.

Nun sind alle diese Arten von Empfindungen vorübergehend, verursacht, bedingt und dem Vergehen, Verschwinden, Verlöschen und Aufhören unterworfen. Wenn also jemand, für den eine Empfindung mit seinem Ich identisch ist, eine angenehme Empfindung hat, muß er folgerecht sagen: „Dies ist mein Selbst“. Und wenn diese Empfindung aufgehört hat: „Mein Selbst hat aufgehört“. Und ebenso muß er denken, wenn er eine widerwärtige oder gleichgültige Empfindung hat, und wenn sie aufhört. Und so muß er dazu kommen, zu glauben, daß sogar während seines Lebens sein Selbst vergänglich, daß es angenehm, unangenehm oder beides zugleich, und daß es dem Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Eine solche Annahme ist aber nicht möglich, und daher auch die Gleichsetzung des ātman oder Ich mit der Empfindung hinfällig.

Nach den von Warren p. 135 Anm. 1 aus der Providence-Handschrift der Sumaṅgala Vilāsinī in Übersetzung mitgeteilten An-

[1] vedanā me attā 'ti.

[2] na h'eva kho me vedanā attano; appaṭisaṃvedano me attā 'ti.

gaben wäre der hier zunächst zurückgewiesene Satz „Empfindung ist mein ātman“ gleichbedeutend mit der „heresy of individuality as based on the sensation-group“, und man wird wohl annehmen dürfen, daß es sich hier um die Majjhima Nikāya I, 5, 4 angeführte fünfte Art von sakkāyadiṭṭhi (ssk. sat-kāya-dṛṣṭi) oder Individualitätsglauben, von dem zwanzig Fälle unterschieden werden, handelt. Die Weise, wie diese verschiedenen Spezialfälle von Pluralismus bezw. Individualismus abgeleitet werden — nämlich auf Grund eines Schemas, das a priori alle Denkmöglichkeiten ins Auge faßt und gewissermaßen katalogisiert, womit natürlich noch nicht gesagt ist, daß irgend eine derselben auch wirklich irgendwelchen Beifall oder Glauben gefunden habe — gestattet zwar noch nicht ohne weiteres die Schlußfolgerung, daß die von Buddha im Mahā-Nidāna-Sutta zunächst bekämpfte Gleichsetzung von ātman und vedanā von irgend einer Seite ernstlich verfochten wurde. Immerhin ist es von Interesse zu sehen, wie schon in so früher Zeit, wo von systematischer Dialektik noch nicht recht die Rede sein kann, der Versuch gemacht wurde, das Ich mit der Empfindung zu identifizieren, eine Erscheinung, für die in der modernen Psychologie sich vielleicht manche Parallelen aufzeigen ließen. Andererseits aber läßt der vorliegende Passus erkennen, daß es doch für den Begriff des ātman als wesentlich galt, etwas Konstantes, über die Vergänglichkeit des Psychischen und überhaupt der Bewußtseinszustände Hinausgehobenes zu sein. Das Vergängliche an der Empfindung läßt sich eben mit der Vorstellung des ātman nicht vereinigen; und so ist es deutlich, daß man unter diesem etwas nicht selbst ins Bewußtsein Fallendes verstand, und wenn auch Buddha die Existenz eines ātman bestritt, so hatte er doch insofern eine richtige Vorstellung desselben, als er nur einem Unvergänglichen und Unveränderlichen jenes Prädikat beilegen mochte. —

Die zweite zu widerlegende Auffassung des ātman läuft, wie wir gesehen haben, darauf hinaus, daß mein ātman nicht in Empfindung besteht, daß es aber auch keine Empfindung habe. Es existiert zwar nach dieser Ansicht, aber es hat mit der Empfindung nichts zu tun. Demgegenüber weist Buddha darauf hin, daß, wo keine Empfindung sei, man auch nicht sagen könne „ich bin“.

Auch für die hier von Buddha zurückgewiesene Anschauung hat der Kommentar einen besonderen Terminus bereit. Nach der Übersetzung Warrens (heresy of individuality as based on the form-group)

wäre sie identisch mit der ersten der zwanzig Arten von sakkāyadiṭṭhi, nach welcher das Körperliche (eigentlich „Form“, rūpa) als ātman betrachtet wird. Denn nur, wenn man zwischen Ich und materiellem Leib keinen Unterschied macht, kann man sagen: „Weder ist das Ich, noch hat das Ich Empfindung“. Dem hält jedoch Buddha mit Recht entgegen, daß das Sprachgefühl sich dagegen sträube, etwas seiner nicht Bewußtes als „Ich“ (ātman) zu bezeichnen. Auch hieraus geht also hervor, daß die Vorstellung des ātman die des Bewußtseinsubjektes umspannte. Nur was Bewußtsein an und in sich trägt, kann als ātman bezeichnet werden, und wenn Buddha das ātman bestritt, so tat er es nicht deshalb, weil er einen falschen Begriff desselben gehabt hätte, sondern weil er nicht zugeben wollte, daß hinter den psychischen Phänomenen noch ein transzendentes Subjekt stehe. —

Die dritte von Buddha bestrittene Ansicht über das ātman ist nun diejenige, nach welcher dieses, ohne mit der Empfindung identisch zu sein, Empfindung und die Fähigkeit des Empfindens an sich habe. Die Widerlegung dieser Lehre wird in folgende Frage gekleidet: Nimm an, Bruder, daß vollständig und ohne Rest alle Empfindung aufhören würde — wenn nirgendwo irgendwelche Empfindung wäre, könnte dann nach dem Aufhören allen Empfindens über irgend etwas gesagt werden: „Das bin ich?“ Die Antwort darauf lautet: „Nein“. Man bemerkt also auch hier ein richtiges und genaues Bewußtsein dessen, was zum Begriff des ātman gehört, insofern dieses das individuelle Subjekt oder Ich ist. Trotzdem ist — man gestatte eine rein sachliche Bemerkung von allgemeinerem philosophischem Interesse — diese Auffassung des ātman anfechtbar, indem schon die Spekulation der Upanishaden durch die Gleichsetzung des ātman mit dem brahman die Vorstellung der notwendigen Zugehörigkeit des Bewußtseins zum ātman beiseite geschoben hatte und bei dem Begriffe eines bewußtlosen Absoluten angelangt war. Die an dritter Stelle angeführte Lehre über das ātman ist also diejenige, welche Buddha uns nicht ausreichend widerlegt zu haben scheint, und welche zugleich den wunden Punkt seiner metaphysiklosen Weltanschauung erkennen läßt. Denn der Mangel eines Absoluten bedeutet für eine Philosophie zugleich auch den Mangel einer Metaphysik.

Der Gedanke an ein nur accidentiell und peripherisch bewußt werdendes Absolutes würde allerdings Buddha völlig fern gelegen

haben — möglicherweise ist er auch in der brahmanischen Upanishad-Literatur damals noch nicht ernstlich und in voller Reinheit in Betracht gezogen worden —, wenn wir unter der gegenüberstehenden Theorie mit dem Kommentar diejenige Art von sakkāyaditthi zu verstehen hätten, welche auf eine Individualität auf Grund der skandhas der Wahrnehmung (saññā), des Charakters (saṅkhārā) und des Bewußtseins (viññāna) abzielt. Diese Auffassung findet aber unter den zwanzig Unterarten von sakkāyaditthi keine Stelle; denn diese beziehen sich der Reihe nach auf die fünf khandhas, von denen aus jeweils vier mögliche Theorien, zusammen also zwanzig, konstruiert werden. In der dritten der von Buddha bestrittenen Auffassungen des ātman hätten wir es also mit einer besonderen Kombination zu tun, und damit eröffnet sich die Perspektive, daß die zwanzig Majjh. Nik. I, 5, 4 aufgeführten sakkāyadiṭṭhis noch vermehrt werden müßten, wenn alle Denkmöglichkeiten erschöpft werden sollten. Das alles deutet aber darauf hin, daß man in dieser nachträglichen Einordnung jener Theorien in schematische Schubfächer nicht viel mehr zu sehen hat als eine Art von müßiger Spielerei oder mathematischer Tüftelei: eine reale Bedeutung werden diese künstlichen Konstruktionen und Kombinationen schwerlich besessen haben.

Mit der ablehnenden Stellungnahme gegenüber den drei bezeichneten positiven Auffassungen des ātman, die zwar hinsichtlich der Deutung desselben voneinander abweichen, aber in der prinzipiellen Anerkennung eines Selbstes übereinstimmen, ist indessen das Ichproblem für Buddha theoretisch erledigt. Immerhin ist es vielleicht von Interesse zu sehen, welche praktische Konsequenzen sich für ihn aus dieser Leugnung eines „Ich" ergaben, und ich möchte aus diesem Grunde den Schlußabschnitt des Suttas, das ohne Zweifel eines der wichtigsten und philosophisch wertvollsten ist, hier in Übersetzung beifügen:

„Von der Zeit an, o Ānanda, wann ein Mönch nicht mehr an der Ansicht festhält, Empfindung sei das ātman, oder das ātman habe keine Empfindung, oder das ātman habe Empfindung und besitze die Fähigkeit des Empfindens, hört er auf, an irgend etwas in der Welt zu hängen, und von Neigung frei, wird er niemals erregt, und niemals erregt erlangt er das Nirvāṇa zu eigen; und er weiß, daß die Wiedergeburt erschöpft ist, daß er das heilige Leben gelebt, daß er getan, was ihm zukam zu tun, und daß er nicht mehr ist von dieser Welt.

„Und unmöglich ist est, Ānanda, daß einem so Erlösten ein Mönch den Irrtum beilegte, der Heilige existiere nach dem Tode, oder der Heilige existiere nicht nach dem Tode, oder der Heilige existiere zugleich und existiere nicht nach dem Tode, oder der Heilige existiere weder noch existiere nicht nach dem Tode.

„Und warum sage ich so?

„Weil, Ānanda, nachdem ein Mönch erlöst worden ist durch ein völliges Verständnis des Bejahens und des Gebietes des Bejahens, des Aussagens und des Gebietes des Aussagens, des Erklärens und des Gebietes des Erklärens, des Wissens und des Gebietes des Wissens, der Wiedergeburt und was durch Wiedergeburt betroffen wird, es für ihn unmöglich ist, solch einen häretischen Mangel an Wissen und Erkenntnis einem anderen ähnlich erlösten Mönche beizumessen."

Wenn wir schon früher Gelegenheit gehabt haben, auf die praktische und ethische Seite der Lehre Buddhas den Nachdruck zu legen, so kann auch der soeben wiedergegebene Text als eine Bestätigung dessen angesehen werden. So gering das theoretische und spekulative Interesse für eigentlich philosophische Fragen ist, so wird dieses doch sofort hervorgerufen und belebt, wenn die intellektuelle Förderung zugleich auch von einem erzieherischen Werte ist. Und dieser kann dem Bewußtsein der Gegenstandslosigkeit der Ichvorstellung nicht wohl abgestritten werden. Nichts ist geeigneter, die Anhänglichkeit an das eigene liebe Ich radikal zu zerstören, als die innere Überzeugung, daß das Ich nur eine Fiktion, ein imaginäres Gebilde ist. Allerdings bedeutet es einen gewaltigen Unterschied, ob man dem Ich jede transzendentale Bedeutung abspricht, wie es Buddha tut, oder ob man die individuelle Selbständigkeit des Einzel-Ich als unhaltbar nachweist, ohne die Existenz eines transzendenten Subjekts anzutasten. Praktisch äußert sich diese verschiedene Auffassung darin, daß im ersten Fall bei dem Fehlen jedes anderen Interesses, das als Gegengewicht in die Wagschale fallen könnte, das eigene persönliche Wohl, auf Schmerzlosigkeit gerichtet, unbedingt alles Sinnen und Trachten in Anspruch nimmt, während unter der anderen Voraussetzung die universalen Zwecke des absoluten Subjekts, soweit sie dem Individuum erkennbar sind, in den leergewordenen Raum der persönlichen Privatzwecke einströmen und ihn ausfüllen. Nur in dem letzteren Falle kann von einer wahren Sittlichkeit die Rede sein

der buddhistische Akosmismus kann es aber in ethischer Hinsicht höchstens zu einem unschädlichen Indifferentismus bringen.

Mit der Erörterung des Mahā-Nidāna-Sutta berührt sich in bezug auf die Auffassung des Ich enge ein Sutta des Saṃyutta-Nikāya (ed. L. Féer, P. T. S. 1884—94. XXII. 85), übersetzt von Warren in „Buddhism in translations", p. 138 ff. Die Darlegung der orthodoxen Lehrmeinung wird dem Sāriputta, einem der ältesten und angesehensten Schüler des Buddha, in den Mund gelegt, die gegenüberstehende häretische Ansicht (pāpakaṃ diṭṭhigataṃ) einem Mitglied der Gemeinde.

Sie wird so formuliert: „In der Weise verstehe ich die von dem Tathāgata gelehrte Lehre, daß nach der Trennung von dem Leibe der Mönch, dessen Sünde getilgt ist, vernichtet wird, verschwindet, nach dem Tode nicht existiert".[1] Es scheint also, daß die persönliche Unterweisung Buddhas über die Unwirklichkeit des ātman nicht scharf und bestimmt genug gewesen war, um nicht auch zu irrtümlichen Ansichten Veranlassung zu bieten. Jedenfalls beruft sich Yamaka auf die Worte des Meisters, aus denen er nur eine Art Zwitterding von sakkāyadiṭṭhi (Real-Individualismus) und ucchedavāda (Vernichtungslehre) heraushörte. Wenn die Richtigstellung in dem Sutta-Kanon nicht Buddha selbst, sondern einem seiner Schüler und Nachfolger zugeschrieben wird, so läßt sich vielleicht die Vermutung nicht abweisen, daß die präzise Formulierung der Lehre über das Ich überhaupt erst nach Buddhas persönlichem Wirken erfolgte, womit nicht gesagt ist, daß Buddha selbst einer anderen Auffassung hinsichtlich des ātman gehuldigt hätte, als die spätere orthodoxe Lehre. Es handelte sich bei Yamaka wohl nur um ein Mißverständnis, aber die Schuld an einem solchen trifft in der Regel zum Teil wenigstens denjenigen, der durch eine zu laxe Formulierung seiner Ansicht die Möglichkeit zu zweideutiger Auffassung gegeben hat.

Die wie gewöhnlich etwas umständliche Erzählung, wie es kam, daß Sāriputta Veranlassung nahm, den Yamaka aufzusuchen und zur Rede zu stellen, können wir füglich übergehen, um nur die Gegenargumentation des Sāriputta genauer ins Auge zu fassen. Dieser letztere geht davon aus, daß etwas Vergängliches (aniccam) und

---

[1] Tathā-haṃ Bhagavatā dhammaṃ desitam ājānāmi, yathā khīnāsavo bhikkhu kāyassa bhedā ucchijjati vinassati na hoti paraṃ maraṇā ti.

Übles (dukkham) nicht ātman heißen könne. Nun sei aber alles das, was Bestandteil der Persönlichkeit ist, nämlich die fünf Gruppen (khandhas) von Form (rūpa), Empfindung (vedanā), Wahrnehmung (saññā), Neigungen (saṅkhārā), Bewußtsein (viññāna) vergänglich und daher leidvoll; sie können deshalb auch nicht das ātman sein. Die richtige Ansicht wäre also die, daß alles, was die fünf khandhas anbelangt, sei es nun vergangen, künftig oder gegenwärtig, subjektiv-innerlich oder transzendent-äußerlich, grob oder fein, gering oder bedeutend, ferne oder nahe, — daß alles dies mit dem ātman nicht identisch sein könne.

Auch hieran schließt sich wieder eine praktische Lehre an: der Weise faßt eine Abneigung gegen Form, Empfindung, Wahrnehmung, Wollungen und Bewußtsein, und durch diese Abneigung wird er frei von Leidenschaft, und durch das Befreitsein von Leidenschaft wird er erlöst, und wenn er erlöst ist, wird er dessen gewahr, daß er erlöst ist und „er weiß, daß die Wiedergeburt erschöpft ist, daß er das heilige Leben gelebt, daß er getan, was ihm zukam zu tun, und daß er nicht mehr ist von dieser Welt".

Nachdem auf diesem Wege das Nichtvorhandensein eines ātman nachgewiesen ist, wird dieselbe Deduktion auf den Tathāgata, den Heiligen, angewandt und siebzehn Möglichkeiten der Reihe nach in Erwägung gezogen, abgelehnt, und so Punkt um Punkt Yamakas Irrlehre, die auf dem Glauben an eine transzendente Bedeutung der Persönlichkeit beruhte, ad absurdum geführt. —

Wir sind übrigens in der Lage, den von Sāriputta geführten Gegenbeweis gegen Yamakas ketzerische Auffassung auf eine zum großen Teil wörtlich übereinstimmende Vorlage zurückzuführen und diese sogar chronologisch zu fixieren, sofern den Berichten über Buddhas Lehrtätigkeit Glauben beigemessen werden kann. Sie findet sich in einer Ansprache Buddhas an seine fünf ersten Jünger und ist im Mahāvagga (hsg. von Oldenberg, Vinaya-Piṭaka, vol. I, London 1879) I. 6. aufgezeichnet.[1] Auch in dieser Erörterung wird aus dem Umstande daß die fünf khandhas vergänglich sind, ihre Nichtidentität mit dem ātman hergeleitet, und an diesen Nachweis werden dieselben ethischen

[1] Übersetzt von Rhys Davids und H. Oldenberg in „Vinaya Texts", vol. I (Sacred Books of the East XIII), p. 73—151; dasselbe Sutta befindet sich Saṃy. Nik. II, 66—68, eine deutsche Übersetzung des auf das Ich bezüglichen Passus in Oldenberg „Buddha"[1], S. 217. Vgl. Car. Rhys Davids

Betrachtungen angeknüpft, die in den zwei zuletzt zitierten Texten den Abschluß bilden.

Hierher gehört schließlich noch das Brahmajāla-sutta[1], dessen auf das Seelenproblem bezügliche Darlegungen Rhys Davids in seinem „Buddhismus“ (dtsch. Übs. von Pfungst, S. 105) ausführlich analysiert hat. Nicht weniger als 32 Ansichten über das Ich werden namhaft gemacht und zurückgewiesen. Sechzehn derselben beziehen sich auf eine bewußte, acht auf eine unbewußte Existenz nach dem Tode, die acht übrigen behaupten, daß die Seele sich nach dem Tode in einem weder bewußten noch unbewußten Zustande befinde. Auch hier haben wir es aber nur mit einem Schema von Denkmöglichkeiten zu tun, ohne daß ersichtlich wäre, daß jede einzelne derselben in einer besonderen Schule verfochten worden wäre.

---

in der Einleitung ihrer Übersetzung der Dhammasaṅgaṇi, p. XXXVI. — Auch das Dīpavaṃsa (I, 32) führt die Bekehrung des Koṇḍañña, Bhaddiya, Vappa, Mahānāma und Assaji auf das Anattalakkhana(-Sutta) zurück:

ete pañca mahātherā vimuttā anattalakkhaṇe.

Die wichtigsten der in Frage kommenden buddhistischen Angaben über die Bekehrung des Koṇḍañña und der vier nächstfolgenden Jünger finden sich in Sp. Hardy, Manual of Buddhism, 1860, p. 187 (nach singhalesischen Quellen); Turnour, Journal of the Bengal Asiatic Society VII, p. 812 ff., nach der Madhurattha Vilāsinī, einem Kommentare zum Buddhavaṃsa; Lalita Vistara, hsg. von Lefmann I, 407 ff.; Foucaux, in seiner franz. Übersetzung der tibetischen Rezension des Lalita Vistara (1847), S. 396; Bigandet, „The Life or Legend of Gauduma, the Buddha of the Burmese“, 1. Aufl. (1858), S. 97; im Pālikommentar zu den Jātakas (übs. von Rhys Davids „Buddhist Birth Stories, S. 82); Beal, Catena of buddhist scriptures from the Chinese, L. 1871 S. 134; Beal, Romantic Legend of Sākya Buddha, 1875, S. 255. Vgl. ferner Rhys Davids, Buddhismus, übs. v. Pfungst, S. 57, und Kern, Buddhismus, übs. von Jacobi I, 1, S. 107 (nach dem Mahāvagga).

[1] Hsg. von Grimblot, Sept Suttas Pālis, Par. 1876, und in der von der Pāli Text Society veranstalteten Ausgabe des Dīgha Nikāya, vol. I (1890), übs. in Rhys Davids „Dialogues of the Buddha“, 1900. Eine Analyse des Brahmajāla-sutta gibt Rhys Davids in der Einleitung zum zweiten Band seiner Übersetzung des Milinda-Pañha (Sacred Books of the East XXXVI), p. XXIIIff., Dahlmann, „Buddha“, S. 67 ff. und O. Schrader, „Über den Stand der indischen Philosophie etc.“, S. 8 ff. Über die tibetische Rezension des Sutta vgl. L. Féer, Annales du Musée Guimet II (1881), p. 245, Anm. 4.

In einem eigentümlichen Gegensatze zu diesen konsequent-idealistischen Erörterungen über das Ich steht nun ein Sutta des Saṃyutta-Nikāya (XXII. 22), das „Bhārahārādisūtram", wie es in Sanskrittexten genannt wird, welches dadurch eine gewisse Berühmtheit erlangt hat, daß es späterhin von Gegnern des Buddhismus als ein Beweis dafür geltend gemacht wurde, Buddha habe selbst hinsichtlich der Realität der Persönlichkeit doch einer wesentlich anderen Ansicht gehuldigt, als sie von dem ātmanlosen Buddhismus in der Folgezeit vertreten worden sei.[1]

---

[1] In diesem Sinne wird es erwähnt in der Bodhicaryāvatāra-ṭīkā, ed. La Vallée-Poussin, p. 307, 3, dann in der Sphuṭārthā Abhidharma-koça-vyākhyā, zitiert von Minayeff, Recherches, p. 225 n. 2, wo der bhārahāra mit dem pudgala gleichgesetzt wird (bhārahārāḥ pudgala ity abhiprāyaḥ), ferner nach La Vallée-Poussin, Muséon 1900, p. 470 Anm., im Nyāya-Vārtikam des Uddhyotakāra zu Nyāya-Sūtra III, Einleitung: „Die Lehre des Tathāgata ist widerspruchsvoll; wenn ihr behauptet, es gebe kein ātma, so heißt es andererseits: 'Die Last, ihr Bhikshus, will ich euch lehren, und den Träger der Last . . . . . . die fünf upādāna-skandhas sind die Last . . . . . . der pudgala ist der Träger'." Vgl. Saṃy. Nik. XXII, 22: „Bhāraṃ ca vo bhikkhave desissāmi bhārahāraṃ ca . . . . . pañcupādānakkhandhā tissa vacaniyam". Auch Burnouf (Introd. p. 451 f.) zitiert aus der Abhidharma-koça-vyākhyā f. 474 a seines Manuskript seine Stelle des vorliegenden Sūtras, in der Meinung, Buddhas Glaube an die Existenz eines denkenden Subjektes sei durch dasselbe ohne weiteres sichergestellt *). Das von Burnouf, Intr. p. 453, angeführte Zitat aus dem Avadāna-çataka f. 238 a enthält in den dem Begriff des ātman entgegengesetzten Bestimmungen des Vergänglichen, Leidvollen und Veränderlichen (périssable — mal — sujet au changement) dieselben Termini wie Mahā-Vagga I, 6 [38] ff., Saṃy. Nik. XXII, 85 [1] ff., Mahā-Nidāna-Sutta (Dīghā-Nikāya 256 [61] ff.) und Aṅg. Nik. III, 134 [1]. — Welche Bedeutung das vorliegende Sūtra für die Lehrauffassung verschiedener Schulen in der Folgezeit gehabt hat, geht daraus hervor, daß die Vatsīputrīya, Bhadrāyaṇīya, Kaurukullaka, Dharma-

---

*) L'existence du sujet pensant est d'ailleurs directement établie par le fragment suivant d'un Soutra que je cite d'après le Commentaire de l'Abh. koça f. 474 a. „Qu'est-ce que celui qui revêt l'existence? C'est la personne (pudgala), faudrait-il dire . . . . C'est le personnage respectable que vous voyez, qui a un tel nom, qui est de telle famille et de tel lignage, qui prend de tels aliments, qui éprouve tel plaisir et telle peine . . . . le pudgala". — Der Pālitext stimmt hiermit wörtlich überein.

Mit Hinsicht darauf, daß dieses Sutta für die Beurteilung der buddhistischen Ich-vorstellung von entscheidender Wichtigkeit ist, und daß bis heute noch keine deutsche Übersetzung veröffentlicht wurde — die meines Wissens einzige Übertragung in eine europäische Sprache enthält Warrens Buddhism in transl. p. 159 f. —, dürfte es angebracht sein, eine sich an den Text anschließende Wiedergabe desselben hier einzufügen.

Buddha beginnt damit, daß er als Gegenstand seiner Predigt die Bürde, den Träger der Bürde, das Aufnehmen der Bürde und das Niederlegen der Bürde bezeichnet. Die Bürde besteht in den fünf „Abhängigkeitsgruppen“ (pañcupādānakkhandhā); und zwar sind diese: die Form-Abhängigkeitsgruppe (rūpupādānakkhandha), die Empfindungs-Abhängigkeitsgruppe (vedanupādānakkhandha), die Wahrnehmungs-Abhängigkeitsgruppe (saññupādānakkandha), die Abhängigkeitsgruppe der Wollungen (saṅkhārupādānakkhandha) und die Bewußtseins-Abhängigkeitsgruppe (viññānupādānakkhandha). Zur Erläuterung mag bemerkt werden, daß das jeweilige Mittelglied dieser Komposita „upādāna“ in der gewöhnlichen Aufzählung der Gruppen oder khandhas fehlt und hier hauptsächlich dazu dienen soll, das verwerfliche Interesse an den verschiedenen Arten von khandhas auszudrücken.[1]

Der Träger der Bürde ist das Individuum (oder Seele, puggalo), der ehrwürdige So-und-so von der-und-der Familie (yoyam ayasmā evaṃ-nāmo evaṃ-gotto).

Das Aufnehmen der Bürde besteht in dem zur Wiedergeburt führenden Willen (taṇhā, Durst), welcher sich mit Lust und Leidenschaft verbindet, an jeder Existenz Freude empfindet — das sich-Sehnen nach sinnlicher Lust, nach beharrlichem Sein und nach vergänglichem Sein.[2]

---

gupta und Uttarika ihre Anerkennung des Ich durch die Berufung auf jenes dem Buddha zugeschriebene Sūtra von der „Bürde“ sicherzustellen suchten (nach dem von Wassiljeff I, S. 288 ff. übersetzten tibetischen Werke des Dsham-jang-bschadpa über die philosophischen Systeme des Buddhismus; vgl. besonders S. 296).

[1] Bezüglich des Unterschiedes von khandha und ūpādānakkhandha siehe Visuddhi-Magga, Kap. XIV (Warren, p. 155).

[2] Eine Charakterisierung dieser drei Arten von taṇhā findet sich in dem Visuddhi-Magga, Kap. XVII (Warren, p. 187 f.).

Das Niederlegen der Bürde schließlich bedeutet die völlige Vernichtung der Leidenschaft (asesa-virāga-nirodha), das Aufgeben, (cāga), Fallenlassen (paṭinissagga), Aufgeben (mutti), Nichtberücksichtigen (anālaya) des Willens.

Die Darlegung schließt mit folgenden zwei Strophen:

Die Last bilden die fünf Khandhas,
Ihr Träger ist der Puggala,
Er nimmt sie auf mit schwerem Leid,
Mit Wonne wirft er sie hinweg.
Wenn er, ledig der schweren Last,
Nicht eine andere auf sich nimmt,
Hat er entwurzelt die Begier,
Wunschfrei und vollständig erlöst.[1]

Wie haben wir nun diese eigenartige Auffasssung des Individuums, die den Auseinandersetzungen über das ātman, welche wir kennen gelernt haben, beziehungslos gegenüberzustehen scheint, aufzufassen?

Ich denke, man kann diese Frage auf zweierlei Weise beantworten. Zunächst stände ja nichts im Wege, die Termini attā und puggala begrifflich zu trennen, und ich glaube in der Tat, daß diese nächstliegende Lösung der Schwierigkeit zugleich auch am ehesten befriedigt. Attā ist das Subjekt des Bewußtseins, das transzendente Korrelat der Ichvorstellung — und dieses wird ja, wie wir gesehen haben, von Buddha prinzipiell und entschieden geleugnet; puggala dagegen ist die Person, das Individuum, welchem nur eine empirische, im Verhältnis zum attā relative, nicht absolute Bedeutung zukommt. Der puggala könnte also recht wohl auch nach der Ansicht Buddhas eine bloß fiktive und imaginäre Größe sein, wie es das Individuum für jede Weltanschauung ist, die sich nicht mit dem pluralistischen Individualismus identifiziert. Wir hätten also in dem puggala des

---

[1] Bhārā have pañcakkhandhā
bhārahāro ca puggalo
bhārādānaṃ dukkhaṃ loke
bhāranikkhepanaṃ sukhaṃ.
Nikkhipitvā garuṃ bhāram
aññaṃ bhāram anādīya
samūlaṃ taṇham abbhuyha
nicchāto parinibbuto ti.

Bhārahārādi-sūtra nur eine Art von sprachlicher Abbreviatur oder Lizenz des Ausdrucks zu erkennen, auf die Buddha selbst wohl kein Gewicht gelegt hätte, und die von ihm allem Anscheine nach vermieden worden wäre, wenn er daran gedacht hätte, daß man aus ihr einen Widerspruch mit seinem anātmavāda, d. h. seiner Leugnung des ātman, konstruieren könnte.

Die andere Möglichkeit einer Erklärung wäre die, daß man den Widerspruch einfach zugeben würde, und den Umstand, daß er nicht nur von Buddha aufgestellt, sondern auch bei der Rezension und Abfassung des Piṭaka nicht getilgt worden ist, damit in Verbindung brächte, daß der Zweck der einzelnen Suttas doch ein wesentlich, vielleicht sogar ausschließlich praktischer war. In dem vorliegenden Sutta ist die Lektion der Parabel von der Bürde und ihrem Träger leicht als eine rein praktische zu erkennen: sie besteht darin, daß der Einzelne gut daran tut, sich von der Last eitler Wünsche und Begehrungen freizumachen. Auch der Leugner eines transzendenten Ich wird diese Lehre nicht wohl in eine andere Form kleiden können, ohne derselben einen pedantischen und komischen Beigeschmack zu geben. Und dann kam es ja Buddha gerade bei diesem Sutta nicht darauf an, seine Lehre von der Subjektslosigkeit darzulegen — diese konnte er entweder als schon bekannt voraussetzen oder sich als Gegenstand einer besonderen Predigt vorbehalten; er wollte vielmehr nur an einem handgreiflichen Beispiele zeigen, wie töricht es ist, Sinnengenüssen und eitlen Hoffnungen nachzujagen, wo doch nur das völlige Entsagen einen leidlosen Zustand herbeiführen kann. Wir werden also den Widerspruch in gewissem Sinne zugeben können und denselben damit entschuldigen, daß die theoretische Unklarheit gegenüber dem moralischen Eindruck des Gleichnisses nicht in Betracht kommt; wir werden sogar sagen dürfen, daß es Buddha auf Widersprüche theoretischer Art überhaupt nicht ankam, wenn nur der Hauptzweck erreicht wurde: sittlich einzuwirken und die Lebensführung günstig zu beeinflussen. Es kann nicht genug darauf hingewiesen werden, daß Buddha es nicht als seine Aufgabe betrachtete, ein philosophisches System zu begründen und dogmatische Lehrsätze aufzustellen. Theoretische Erörterungen haben für ihn lediglich den Zweck, einen ethischen Einfluß auszuüben, sie passen sich diesem Zwecke je nach den Umständen an und scheuen auch vor gelegentlichen Zweideutigkeiten, selbst Widersprüchen in der Theorie nicht

zurück, wenn es sich darum handelt, ad hominem und ad homines zu wirken. Wenn also auch der „anātma-vāda“, die Lehre von der Seelenlosigkeit, das Hauptprinzip des Begründers des Buddhismus war, so wurde sie doch weniger ihrer selbst wegen aufgestellt, als um den auf falschen Voraussetzungen beruhenden Egoismus zu zerstören. Und ebenso konnte gegebenenfalls an einer naiveren Auffassung der Dinge, an der Existenz der Persönlichkeit oder des Individuums (puggala) festgehalten werden, um durch eine Betrachtung der Sinnlosigkeit alles Begehrens — selbst unter der Voraussetzung der Realität des Ich — jenen angeborenen Egoismus zu brechen.[1]

Diese in der Hauptsache praktische Tendenz von Buddhas Lehrtätigkeit ist aber auch vielleicht geeignet, anscheinende Ungereimtheiten ähnlicher Art ins Licht zu setzen. Sie betreffen die bekannten buddhistischen Grundsätze der Wirksamkeit des karma (des Tuns) und der Wiedergeburt. Von diesen zwei Prinzipien setzt die letztere jene voraus und muß daher nach Maßgabe derselben beurteilt werden. Auch in diesem Falle werden wir sehen, daß weder beide Lehrsätze sich gegenseitig ausschließen, noch daß sie sich mit dem anātmavāda in einem inneren und absoluten Widerspruch befinden.

---

[1] Das Bewußtsein der rein praktischen Tendenz von Buddhas Lehre ist übrigens heute noch unter deren Anhängern lebendig. So enthält die Schrift von Kuroda, „Outlines of the Mahāyāna as taught by Buddha“, Tokyo 1893, folgende Darlegung (p. 1): „In the teaching of his (sc. Buddha's) own life, he never set forth unchanging doctrine by establishing fixed dogmas. Although ‘anātman’ (non-individuality) is the general principle of Buddhism, yet his teaching this principle was meant not so much to show the true meaning of ‘anātman’ as to destroy man's erroneous attachment to ego. Thus Katyāna (sic !), a disciple of Buddha, was justly reproved by him for insisting on the doctrine of ‘anātman’. When he said, ‘Things exist’, he did not mean to show their real existence; nor to teach their non-existence when he said, ‘Things do not exist’. He only meant to discard the prejudiced attachment to either of the doctrines, and to make men follow the absolute truth of nature .... Though from the words and sentences of his teaching, different and diverse imports might be collected, yet his sole end was to lead men on the path of the true Moksha.“ Diese, wie mir scheint, zutreffende Darstellung würde uns aber auch den Schlüssel an die Hand geben, den an und für sich nicht leicht wegzudeutenden Widerspruch eines Nebeneinanderbestehens der Leugnung des ātman und der Behauptung des puggala in befriedigender Weise zu lösen.

3. Karma und Wiedergeburt.

Für die Auffassung und Beurteilung der Karmalehre im ursprünglichen Buddhismus dürften vor allem folgende Momente in Betracht kommen. Erstens: der Umstand, daß das Individuum in eine Reihe von psychischen Zuständen (p. dhammā, ssk. dharmāḥ) aufgelöst erscheint, denen kein bleibendes Substrat zugrunde liegt. Zweitens: die Einordnung des Tuns oder karma in den zwölfgliedrigen pratītya-samutpāda, wo es an zweiter Stelle steht und durch „saṅkhārā" bezeichnet ist. Und drittens: die Tatsache der Wirksamkeit des karma — das eigentliche Mysterium der buddhistischen Weltanschauung.

Was zunächst den ersten der für die Beurteilung des karma (p. kamma) besonders maßgebenden Gesichtspunkte anbelangt, so hängt er enge mit der Leugnung einer Substanz zusammen. Wenn mit dieser das innere Band der Bewußtseinsphänomene als überflüssige Hypothese über Bord geworfen wird, so ist die nächstliegende und überhaupt einzig mögliche Betrachtungweise die, daß man das Bewußtsein als eine zusammenhangslose, wenn auch geordnete Kette von Vorstellungen auffaßt. Auf demselben Wege ist ja auch Hume zu seiner Auffassung des Ich als eines „Bündels von Vorstellungen" gelangt. Der technische Ausdruck für diese verabsolutierten Bewußtseinszustände ist dharma. Nun wird alles Mögliche, was innerhalb des Bewußtseins eine gewisse Selbständigkeit und konkrete Beschaffenheit besitzt, unter diesem Begriffe des dharma zusammengefaßt. Da aber schließlich jede einzelne Vorstellung, sei sie nun sinnlich gestaltet oder ein abstrakter Begriff, als ein solches in sich abgeschlossenes Einzelwesen aufgefaßt werden kann, gibt es nichts, was nicht dharma wäre. Möglicherweise ist diese dharma-Theorie im Sutta-Piṭaka noch nicht in voller Deutlichkeit zu erkennen, aber jedenfalls ist sie dort angedeutet und hat schon in den ältesten Teilen des Abhidhamma-Piṭaka eine so maßgebende Bedeutung errungen, daß das Kompendium der gesamten buddhistischen Terminologie „Aufzählung der dhammas" (Dhamma-saṅgaṇi) genannt werden konnte. Auch reale Gegenstände sind ebenso dhammas, wie die einzelnen Gefühle und Charaktereigenschaften, lebende Wesen ebenso wie abstrakte Begriffe. Ich möchte nun nicht behaupten, daß eine derartige Darstellung einen besonderen Aufwand von Logik und Scharf-

sinn verriete, denn sie kann ja schließlich nur darauf Anspruch machen, den Rahmen für eine Aufzählung von Begriffen abzugeben, deren logische Erkenntnis dadurch aber auch nicht im geringsten gefördert wird. Sie bietet also nicht einmal ein Schema, sondern, wie gesagt, nur einen Rahmen, einen Gesichtspunkt.

Jedenfalls war nun aber die in dieser eigenartigen Betrachtungsweise der Seinselemente sich kundgebende Tendenz, den zeitlichen Zusammenhang in eine Reihe von zeitlosen Zuständen oder dharmas aufzulösen, maßgebend für die Auffassung des menschlichen Handelns. Es gibt keinen Augenblick im Leben, der nicht irgendwie zu einem Tun Beziehung hätte, der nicht dadurch erst für das Individuum Bedeutung erlangte, daß er ein Motiv zum Handeln enthält. Wie also das Sein im allgemeinen eine Summe von dharmas ist, bildet die individuelle Existenz eine solche von karma. Und zwar werden mit Hinsicht auf die ethische Wirksamkeit des karma zwei Arten desselben unterschieden: wirksames und unwirksames karma.

Unter dreierlei Bedingungen tritt wirksames karma ein: Begehrlichkeit (lobha), Haß (dosa) und Verblendung (moha).[1] Die Weise dieser Wirksamkeit wird durch folgendes Gleichnis illustriert: „Das karma ist wie Samen, die unversehrt (akkhaṇḍāni), unverfault (apūtīni), unverletzt durch Sturm und Hitze (avātātapahatāni), triebkräftig (sāradāni) sind und vorteilhaft gesät (sukhasayitāni) in ein fruchtbares Feld auf wohlbearbeiteten Boden; wenn dann der Regen in der richtigen Jahreszeit fällt, dann wird, o Bhikkhus, jene Saat Wachstum, Entfaltung, Entwicklung erlangen. In genau derselben Weise werden, wenn eines Menschen Taten durch Begehrlichkeit geschehen, aus Begehrlichkeit entstehen, durch Begehrlichkeit veranlaßt werden, in Begehrlichkeit ihren Ursprung haben — in welcher Lage auch sein Selbst sich befinden mag (yatth' assa attabhāvo nibbattati) — jene Taten reifen, und wo immer sie reifen, erfährt er die Frucht jener Taten, sei es in dem gegenwärtigen Leben, sei es in einem kommenden; und ebenso wenn sie geschehen durch Haß . . . . oder durch Verblendung . . . .“

Und dem entsprechend werden auch drei Bedingungen für das Zustandekommen des unfruchtbaren karma unterschieden, nämlich

[1] Aṅguttara Nikāya III, 33[1] (vol. I, p. 134). Vgl. Mādhyamika-Sūtra XVIII, S. 125 der Kalk. Ausg.: saṅkalpaprabhavo rāgo dvesho mohaç ca kathyate | çubhāçubhaviparyayāt sambhavanti pratītya hi ||.

Freiheit von Begehrlichkeit, Freiheit von Haß, Freiheit von Verblendung. „[Die so vollzogenen Handlungen] sind wie Samen, die unversehrt, unverfault, unverletzt durch Sturm und Hitze, triebkräftig . . . . gesät werden: wenn sie jemand mit Feuer verbrennt und sie in Asche verwandelt, und sie dann in die Winde zerstreut, oder sie in einen raschfließenden Strom wirft, dann, ihr Bhikkhus, wird jene Saat aufgegeben, ausgejätet aus dem Boden wie ein Palmyrabaum (ucchinnamūlaṃ tālāvatthukataṃ), ausgerottet, ihrer Triebkraft beraubt und unfähig gemacht, in Zukunft (āyatiṃ) zu sprossen. Genau so, ihr Bhikkhus, wenn eines Menschen Taten ohne Begehrlichkeit vollführt werden, entstehen, veranlaßt werden, entspringen, dann sind, insofern jene Begehrlichkeit dahin ist, jene Taten aufgegeben, ausgejätet, ausgerottet aus dem Boden wie ein Palmyrabaum, ihrer Triebkraft beraubt und unfähig gemacht, in Zukunft zu sprossen; und ebenso, wenn sie geschehen ohne Haß . . . . und ohne Verblendung . . . .“ [1]

Wir gehen also schwerlich fehl, wenn wir unter dem Entscheidenden der hier und in ähnlichen Texten des Sutta-Piṭaka zum Ausdruck gebrachten Vorstellung einer Art von Weiterzeugung der aus Begierde, Haß oder Verblendung erfolgten Handlungen nicht eine Vererbung des Charakters und der Persönlichkeit verstehen, sondern die durch gewisse Handlungen bedingte Veranlassung zu anderen Handlungen. Auf die Schwierigkeit, die Möglichkeit hiervon ohne Zuhülfenahme eines realen Subjekts plausibel zu machen, werden wir weiter unten zu sprechen kommen, indem wir zunächst die Folgerungen erwägen, die sich aus dem pratītya-samutpāda für die Beurteilung des menschlichen Handelns ergeben.

Die Formel des pratītya-samutpāda, in welcher die Quintessenz der buddhistischen Philosophie, soweit sie überhaupt theoretisiert, enthalten ist, bietet zwar über das Wesen und den Begriff des karma keinen unmittelbaren Aufschluß, da es sich nicht unter den zwölf Kausalgliedern befindet. Wir werden aber trotzdem berechtigt sein, alles das, was über die saṅkhārā gesagt wird, auch auf das karma zu beziehen. „Saṅkhārā“ ist nicht ganz leicht zu übersetzen, und die Mannigfaltigkeit der in Vorschlag gebrachten Umschreibungen, von denen wir gelegentlich eine Auswahl zusammengestellt haben,

---

[1] Vgl. auch Aṅg. Nik. III, 99 [1].

läßt erkennen, wie schwierig es ist, die Bedeutung jenes Wortes begrifflich zu fixieren. Aus der üblichen trockenen Herzählung der zwölf Glieder[1] läßt sich dieselbe auch gar nicht ohne weiteres erkennen, und man muß schon die in den Suttas zerstreuten Andeutungen kombinieren, oder die Erläuterungen der Kommentare oder systematischer Werke, wie des Visuddhi-Magga, heranziehen, um zu einer einigermaßen deutlichen Vorstellung des Begriffes zu gelangen.

Immerhin deutet die Stellung der saṅkhārā zwischen der avidyā und dem vijñāna auf die Berechtigung unserer Identifizierung derselben mit dem karma hin. Das „Nichtwissen“ bedeutet zunächst die Unkenntnis der vier ārya-satyānī oder Grundwahrheiten vom Leiden, dann überhaupt die Unkenntnis der allgemeinen Lehrsätze, vor allem des pratītya-samutpāda selbst. Aus diesem Nichtwissen folgt aber ohne weiteres die zum Handeln führende Unbesonnenheit, Verblendung, Begehrlichkeit, welche alle in gewissem Sinne unter den Begriff der saṅkhārā fallen, der außerordentlich dehnbar ist, aber immer eine Beziehung zum Tätigsein andeutet. Warren hat denn auch ein für allemal „saṅkhārā“ als zweites Glied des „pratītya-samutpāda“ durch „karma“ übersetzt und damit ohne Zweifel zur Verdeutlichung jener Kausalreihe beigetragen, obwohl hierdurch, namentlich wenn der Pālitext nicht verglichen werden kann, die Gefahr einer terminologischen Verwirrung nahegelegt wird.

Aus dieser Parallele zwischen karma und den saṅkhārā der Kausalreihe würde aber mit Bezug auf die Wesenhaftigkeit des karma zu folgern sein, daß es, wie jedes einzelne der zwölf Glieder, als ein dharma, d. h. als psychische Zuständlichkeit nicht-substantiellen Charakters, zu betrachten ist. Wegen der Vergänglichkeit jener Seinselemente kann ihnen ein absolutes Sein nicht beigelegt werden. Daraus geht aber hervor, daß im Grunde genommen nichts da ist, was wiederentstehen oder wandern könnte, daß also auch das karma, die einzelne Tat, eine über die augenblickliche Gegenwart hinausreichende Existenz nicht haben kann, daß also, wenn von einer Erhaltung des karma die Rede ist, eine Ungenauigkeit des Ausdrucks vorliegt, jener ähnlich, welche wir in der Verwendung des Wortes puggala trotz der ausdrücklichen Leugnung des Subjektes oder der Seele schon kennen gelernt haben. Hiermit sind wir aber bei dem

---

[1] Z. B. Saṃy. Nik. XXII, 90[16]; XII, 35[1].

eigentlichen Problem des karma angekommen: der Frage, wie es möglich ist, daß einer nur momentanen Handlung oder Willensäußerung die außerordentliche Tragweite zugeschrieben wird, nicht nur für die gegenwärtige, sondern auch alle zukünftigen Existenzen maßgebend und entscheidend zu sein.

Wer in den Darstellungen occidentalischer Forscher über diesen Punkt Aufklärung suchen wollte, würde sich bald in einem Labyrinth von Vermutungen, persönlichen Ansichten, allgemeinen Erwägungen, philosophischen Begriffsdefinitionen und dem Geiste des Buddhismus durchaus fremden Interpretationen der Karmalehre befinden. Es ist ja auch natürlich, daß derjenige, welcher mit modern-occidentalischen oder christlichen Anschauungen an jene Lehre herantritt, dazu neigt, seine eigenen Ansichten in die fremden hineinzuinterpretieren. Die Beurteilung der indischen Philosophie von Hegel und Schopenhauer bis E. v. Hartmann liefert zu dieser Tatsache die sprechendste Illustration. Es ist eben niemandem gegeben, aus der geistigen Sphäre, die ihn umgibt und in der er seine Begriffe gebildet hat, sich ohne weiteres in eine fremde Anschauungswelt zu versetzen. Dadurch wird nun zwar die subjektive Betrachtungsweise der Mehrzahl unserer Darstellungen des Buddhismus durchaus entschuldigt, zugleich aber auch nahegelegt, das Problem nicht als abgetan zu betrachten und einfach in die Rumpelkammer der Widersinnigkeiten wandern zu lassen. Ich möchte vielmehr schon jetzt mein eigenes Urteil über die Karmalehre dahin formulieren, daß sie einen der interessantesten Versuche darstellt, die sittliche Weltordnung mit der Einsicht in die Momentaneität des phänomenalen Seins zu vereinigen. Daß diese letztere Überzeugung auch für uns Moderne kein überwundener Standpunkt ist, daß ihr vielmehr auf rationellem, rein verstandesmäßigem Wege gar nicht beizukommen ist, habe ich in anderem Zusammenhang zu zeigen versucht[1]; daß trotz dem mit derartigen idealistischen Anschauungen naturgemäß verschwisterten Akosmismus und Illusionismus die Ideen der Verantwortlichkeit und des sittlichen Handelns in vollem Umfang anerkannt wurden, und man die Sittlichkeit überhaupt philosophisch zu begründen unternahm, ist nur geeignet, unsere Wertschätzung einer beide Prinzipien umspannenden Lebensauffassung zu bestärken und unsere Teilnahme an jenen Erklärungsversuchen zu steigern.

---

[1] Das Problem des Ich, p. 44.

Welcher Art waren aber diese? Was bezweckten sie? Wovon gingen sie aus?

Als ihren Ausgangspunkt werden wir die Auffassung des Daseins ins Auge fassen müssen, der sie entsprossen sind. Das Entscheidende und Richtunggebende jener Weltanschauung ist aber das unaussprechliche Gefühl, daß nur dem Steten, Unwandelbaren, Unvergänglichen ein wahrer Wert zukommt. Nun gibt es aber in dem Wechsel der Erscheinungen keine Stetigkeit. Selbst die Persönlichkeit, die als etwas Substantielles dem Spiel der Phänomene gegenüberzustehen scheint, ist nur ein Phantasiegebilde, dessen Maschen und Fäden die fünf skandhas sind, d. h. die verschiedenen Arten psychischer Zustände oder dharmas. Wie beschaffen die einzelnen dharmas sind, reale Dinge oder abstrakte Vorstellungen, ist an dem Maßstabe ihrer Unwirklichkeit und Substanzlosigkeit gemessen gleichgültig — sie sind eben nichts als dharmas. Wie kommen aber diese zustande? Ein Wort enthält für den Buddhisten des Rätsels Lösung: das karma, das Tun.

Hier scheint uns an andere Denkweise gewöhnten Europäern ein nur schlecht verdeckter Riß vorzuliegen, eine Lücke, an der wir mit unserem Bedürfnis, auch die geringste Einzelheit mit dem erkannten Prinzip in Einklang zu bringen, nicht ohne weiteres vorübergehen mögen. Wenn alles das, was mir begegnet, Folge des Tuns sein soll, so muß dies doch auch einigermaßen plausibel gemacht werden. Im ältesten Buddhismus scheint dieses Bedürfnis einer systematischen Erklärung, wie wir es schon wahrscheinlich gemacht haben, noch nicht vorhanden gewesen zu sein. Wenigstens bietet das Sutta-Piṭaka keine bezüglichen Aufschlüsse. Es möchte also scheinen, daß das Karmaproblem von Buddha selbst noch nicht nach allen Seiten und mit Berücksichtigung der möglichen Eventualitäten erwogen worden ist. Aber es ist ja schließlich nicht ausgeschlossen, daß Anhaltspunkte für die Lösung dieser Frage sich auch aus dem Sutta-Piṭaka feststellen lassen, wenn bis jetzt auch noch keine bestimmten Resultate in dieser Hinsicht zu formulieren sind.

So verfehlt ich es nun auch im allgemeinen halte, den ältesten Buddhismus durch die Brille seiner späteren Entwicklungsphasen zu betrachten, so scheint mir dies in dem vorliegenden Falle doch allein die Möglichkeit zu bieten, überhaupt zu einigermaßen bestimmten und nicht völlig in der Luft schwebenden Mutmaßungen zu gelangen. In der

Übereinstimmung hinsichtlich der fraglichen Theorien in allen den verschiedenen Zentren des Buddhismus, wo er sich erhalten hat, haben wir aber auch die Gewähr, daß es sich hier nicht um mehr oder minder willkürliche Konstruktionen einer modernen Sekte handelt, sondern um Anschauungen, die im tiefsten Grunde von Buddhas Lehre wurzeln, und die uns vielleicht nur durch einen Zufall in ihrer ursprünglichen, ohne Zweifel in ein hohes Altertum hinaufreichenden Gestalt nicht erhalten geblieben sind. Ich folge hinsichtlich jener Theorie derjenigen Fassung, welche sie in den maßgebendsten japanischen Schulen[1] erhalten hat, bemerke indessen, daß die Tibetaner denselben Anschauungen huldigen.[2] Ich entnehme die fragliche Darstellung der Schrift Kurodas „Outlines of the Mahāyāna“, p. 9:

„There are neither creators nor created; nor are men real beings. It is actions and causes that, under favorable conditions, give birth to them. For men are nothing more than the temporary combinations of five 'skandhas', or constituents (matter, perception, conception, will, knowledge). The beginning of this combination is their birth; its decomposition their death. During the continuation of this combined state, good and bad actions are done, seeds of future happiness and pain are sown, and thus the alternation of birth and death goes on without end. Men are no real beings that wander about between birth and death by themselves, nor is there any ruler that makes them to do this, but it is their own actions that bring about these results. The aggregate actions of all sentient beings give birth to the varieties of mountains, rivers, countries etc. They are caused by aggregate actions, and so they are called 'adhipati-phala' (aggregate fruits). As those who are virtuous in their heart, are never wicked in their countenance, and as in the countries where good customs prevail, good omens appear, and where people are wicked, calamities arise, so men's aggregate actions bring forth their aggregate fruits. By the particular actions of individuals, each man receives mind and body corresponding to the causes at work, internal causes of actions

---

[1] Tendai, Shingon, Rinzai, Sôtô und Shin; vgl. über dieselben R. Fujishima, Le Bouddhisme Japonais. Paris 1889.

[2] Vgl. verschiedene Aufsätze von Sarat Chandra Das u. a. in dem „Journal of the Buddhist Text Society“. Kalkutta 1892 ff.

being favored by external conditions. And as these good and bad actions yield fruits, not when they are done, but at some future time; so they are called 'vipākaphala' (fruits that ripe at some future time). The period from birth to death in which the body continues, is the life of man; and that from formation to destruction, in which they assume similar forms, is the duration of countries, mountains, rivers, etc. The death of sentient beings as well as the formation and destruction of countries, mountains, rivers, etc., are endless in their operation. As the circle which has no end, they also have neither beginning nor end. Though there exist neither real men nor real things, yet effects appear and disappear where actions are accompanied with conditions, just as the echo follows the sound; and all things, rough or fine, large or small, come and go every moment, without any fixed forms. Men and things, therefore, are mere names for durations in which similar forms continue.

Our present life is the reflection of past actions. Men consider these reflections as their real selves. Their eyes, noses, ears, tongues, and bodies, as well as their gardens, woods, farms, residences, servants, and maids, men imagine to be their own possessions; but, in fact, they are but results endlessly produced by innumerable actions . . . . ."

Die hier niedergelegten Grundsätze sind im wesentlichen die gleichen, wie die von Buddha in den Suttas ausgesprochenen. Der Mensch ist nichts als eine vorübergehende Vereinigung der fünf Skandhas; der Anfang dieser Vereinigung ist die Geburt, ihr Ende der Tod. Während der Dauer dieses Zustandes werden gute und böse Taten ausgeübt, der Samen künftigen Wohlergehens und Leides wird gesät, und so besteht ein ewiger Wechsel von Kommen und Gehen. Die Gesamtheit der Handlungen aller lebenden Wesen gibt Veranlassung zum Entstehen der verschiedenen Berge, Flüsse, Länder u. s. w.; daher heißen diese auch „Kollektiv-Folgen" zum Unterschied von den „Reifenden Folgen", welche den einzelnen Handlungen der Individuen entspringen, und zwar so, daß Leib und Geist eines jeden bestimmten Ursachen entsprechen, und daß die guten und bösen Taten wiederum den Keim zu anderen Folgen abgeben, die erst in einem späteren Zeitpunkt zur Reife kommen.

Wir haben also hier eine Theorie vor uns, die in dem Sutta-Piṭaka nur ganz allgemein angedeutet ist, aber entsprechend dem

leicht erklärlichen Bestreben, die Gesamtheit nicht nur des organischen, sondern auch des unorganischen Seins als eine natürliche Folge des karma zu verstehen, zu der eigentümlichen Konsequenz führte, solche dharmas, welche sich als Objekte der allgemeinen Wahrnehmung darboten, wie Flüsse, Berge u. dgl., als die Folgen von Kollektiv-karma oder einfach als „Kollektiv-Folgen“ zu betrachten. Der Umstand, daß heute noch ein Sanskritausdruck als der entsprechende terminus technicus verwendet wird, läßt keinen Zweifel darüber zu, daß hier eine auf indischen Boden zurückreichende Überlieferung vorliegt, und einem Kenner der nepalesischen Sanskritliteratur dürfte es nicht schwer fallen, die Ursprünge jener Lehre in den Mahāyāna-Sūtras ausfindig zu machen. Möglicherweise ist sie aber selbst auf den Hīnayāna, genauer auf die konservative Sekte der Sautrāntikas zurückzuführen, indem die Abh. Koç. Vyā. (f. 16a msc. Burnouf) folgende, keinen Zweifel übriglassende Angabe enthält: „karmajaṃ lokavaicitryam iti siddhatvāt“, d. h. „da es feststeht, daß die Mannigfaltigkeit der Welt aus dem karma entstanden ist“, — so sind die „äußeren Gruppen“ (bāhyaskandhāḥ) abgeleitete Gruppen (upādāna-skandhāḥ). Auch die in R. Fujishima „Le Bouddh. Japon.“ (1889) enthaltene Analyse des Abhidharmakoça stimmt hiermit überein, indem (S. 11) die „zusammengesetzten dharmas“ als diejenigen bezeichnet werden, welche von einer Ursache abgeleitet sind. „Leur cause est le karma, à qui tous les dharmas existants sont dûs; il n'y a que deux exceptions: l'espace (ākāça) et le nirvāna (nirodha).“ Unmittelbar auf Buddha könnte jene Theorie zurückgeführt werden, wenn die Angabe des Mahā-Nidāna-Sutta III. 13 (übs. von Rhys Davids, Buddhist Suttas [S. B. E. XI], p. 45): „Es gibt acht Ursachen, Ihr Mönche, nahe und entfernte, für ein mächtiges Erdbeben“, auf das karma Bezug hätte.[1] Das ist aber wohl nicht der Fall. Der Milinda-Pañha, der in diesem Punkte der ursprünglichen Lehre ohne Zweifel am nächsten kommt, unterscheidet zwischen „karma-entstanden“, „ursächlich-entstanden“ und „Zeit-entstanden“. „Alle bewußten Wesen sind eine Folge von karma. Feuer und alle aus Samen entstehenden Dinge sind aus einer Ursache entstanden. Erde, Hügel, Wasser, Wind — alle diese sind aus der Zeit (ssk. ṛtu) entstanden. Raum und Nirvāṇa sind in gleicher Weise von karma und Ur-

[1] Vgl. Rhys Davids, Quest. of King Milinda I, p. 170.

sache und Zeit unabhängig" (Mil. Pañh. ed. Trenckner, p. 271, trsl. Rhys Davids II. (S. B. S. XXXVI, p. 107). Während sonst im allgemeinen Piṭakastellen der Erörterung zugrunde gelegt werden, wird in dem vorliegenden Dilemma (No. 66) auf solche nicht Bezug genommen. Es liegt daher nahe, anzunehmen, daß jene letztere Einteilung der Dinge nach ihrer Entstehung jüngeren Datums ist. Für die persönliche Ansicht Buddhas läßt sich daher aus der vorliegenden Stelle des Milinda-Pañha nichts erschließen.

Auch die Mādhyamikā Vṛtti bietet viele interessante Einzelheiten, die erst unter dem Gesichtspunkt der Wirksamkeit des karma verständlich werden, so z. B. die im ersten Prakaraṇam (ed. Kalk. p. 13) zitierten Ausführungen des Ratnakūṭasūtra über die Hölle, die einerseits als im Raume befindlich und aus demselben entstanden[1], andererseits als Phantasiegebilde unverständiger Leute[2] bezeichnet wird — die reale Existenz wird ihr also abgesprochen, sie ist nicht svabhāvasambhūta. Auf eine ebensolche, nicht gerade trügliche, aber doch auch nicht absolut wahre Vorstellung werden ferner die weiblichen Geschlechtseigentümlichkeiten zurückgeführt.[3] Und es ist von hier aus nur ein Schritt zu der Leugnung jeder transzendentalen Bedeutung der dharmas oder Objekte, der auch tatsächlich getan wird: nātra strī na purusho na sattvā na jīvo na purusho na pudgalo, vitathā ime sarvadharmā asanta ime sarvadharmāḥ. „Nicht ist hier ein Weib, nicht ein Mann, nicht lebende Wesen, nicht Menschen, falsch sind alle diese Objekte, nicht-seiend sind alle diese Objekte" u. s. w. Zu dieser selben Kategorie von Schriftstellen gehören aber auch die S. 14 ff. der Mādh. Vṛtti herangezogenen Darlegungen der Upāli paripṛcchā, des Mādhyamakāvatāra[4], der Ratnacūḍaparipṛcchā (S. 16),

---

[1] ākāçasamavasaraṇā . . . . narakā.

[2] narakā bālapṛthagjanair asadviparyāsaviracitāḥ svavikalpasambhūtāḥ.

[3] evam eva sarvabālapṛthagjanā asadrāgaparyavasānād vā strīnimittam kalpayanti | strīnimittam kalpayitvā tābhiḥ sārddham ramamāṇam sañjānanti | tasya bālapṛthagjanasyaivam bhavaty aham purusha iyam strī mamaishā strī tena tasya cchandarāga paryavasānād vā strīnimittam kalpayanti te strīnimittam kalpayitvā tābhiḥ sārddham ramamāṇam ātmānam sañjānanti.

[4] Pratītyakārakaḥ karma tampratītyam (sic!) ca kārakam |
karma pravartate nānyat paçyāmaḥ siddhikāranam iti ||:

und ihre Zahl ließe sich noch leicht durch anderweitige Ausführungen der Pāramitās, z. B. der von Rājendralāla Mitra herausgegebenen Ashṭasahasrikā-Prajñāpāramitā (Kalk. Bibl. Ind. 1887-88), vermehren.

Immerhin scheinen diese schon sehr stark dem vedāntischen Māyāvāda sich annähernden Theorien in dem älteren Sūtra-Piṭaka noch nicht enthalten zu sein, und es ist fraglich, ob man, ohne sich eines bedenklichen Anachronismus schuldig zu machen, Buddha selbst als den Urheber derselben betrachten darf. Aber das hindert ja schließlich nicht, die Karmalehre, deren letzte Konsequenzen — nämlich die Hereinziehung der unorganischen Natur in die Wirksamkeit des menschlichen Tuns — von ihrem Begründer und einflußreichsten Vertreter wohl noch nicht ins Auge gefaßt worden sind, den Ansätzen in der ältesten Lehre entsprechend auszudeuten und dem Bedürfnis nach einer systematischeren Auffassung entsprechend zu vervollständigen. —

Wenn wir uns nach dieser Abschweifung in die leider noch nicht recht übersichtliche Literatur des späteren Buddhismus der oben präzisierten Frage zuwenden: „Was bezweckte jene Karmalehre?", so können wir sie jetzt kurz und bündig beantworten: sie bezweckte eine Erklärung des dharmas, d. h. des objektiven Seins überhaupt. Eine absolut reale Bedeutung konnte diesem nicht zugesprochen werden; nicht einmal im Sinne eines konstanten idealen Seins wurde sie vom Buddhismus anerkannt, denn dessen wichtigstes Prinzip war neben der Wesenlosigkeit (anātmatā) die Momentaneität (kshaṇikatva) des empirischen Seins, und zwar ist dieser Grundsatz schon von Buddha selbst in der schärfsten Weise ausgesprochen worden.[1]

„Das Karma verursacht die Veranlassung, und von jenem abhängig ist das Tuende;
Das Karma ist wirksam, wir sehen keine andere Ursache der Wirkung".

[1] Z. B. Saṃy. Nik. XII, 62 [1] ff. Yaṃ ca kho etaṃ vuccati cittam iti pi mano . . . . viññāṇaṃ . . . . tam rattiyā ca divasassa ca aññad eva upajjati aññaṃ nirujjhati. „Das, was man Denken, Verstand, Bewußtsein nennt, befindet sich bei Tag und Nacht in einer beständigen Veränderung, es entsteht als etwas anderes und vergeht als etwas anderes." In dem Visuddhi-Magga (Kap. VII, vgl. Warren, p. 150) wird er in folgender Weise präzisiert: „Streng genommen ist das Leben eines lebenden Wesens außerordentlich kurz, indem es nur so lange währt als ein Gedanke. Gerade

Trotz dieser akosmistischen Betrachtungsweise blieb aber noch die Vielgestaltigkeit der Bewußtseinserscheinungen zu erklären übrig, und diesem Bedürfnis schien nun dadurch genügt, daß man jene aus dem eigenen Tun abzuleiten suchte. Man hatte auf diese Weise ein Erklärungsprinzip gewonnen, welches einerseits sehr gut zu der allgemeinen Momentaneität und Vergänglichkeit stimmte, andererseits aber auch einen Ersatz für die als unhaltbar erkannte Ichvorstellung bot; man brauchte nur das Subjekt als ein Summationsphänomen der einzelnen Betätigungen und Handlungen aufzufassen, um diese größte Schwierigkeit, eine Ethik neben dem Akosmismus aufrecht zu erhalten, zu heben. Aber im Grunde genommen wurde sie nur um eine Stufe verschoben, indem die Wirksamkeit des karma selbst als eine Tatsache angesehen wurde, über die sich nicht weiter diskutieren läßt.

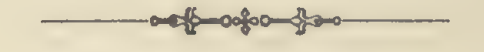
Das karma ist also im eigentlichen Sinne des Wortes ein Mysterium, ein dem menschlichen Verstande undurchdringliches Gesetz, etwas Geheimnisvolles, Unerklärliches — und die Buddhisten selber waren sich dessen bewußt, indem sie es zu den vier Unbegreiflichkeiten rechneten.[1] Für uns Occidentalen erhebt sich da die Frage, wie wir uns zu dieser Lösung des Weltproblems stellen werden, die doch nur eine Art von Hülfshypothese ist, indem eine unbekannte Größe an den Anfang der Rechnung gestellt wird, um sich nachher einzubilden, die letztere müsse richtig sein, weil sie unter den gemachten Voraussetzungen ohne Rest aufgeht und anscheinend keine Fehler enthält. Ich meine, es dürfte sich empfehlen, in der Kritik der Karmatheorie behutsam zu sein, wenn wir bedenken, daß es auch der doch auf

---

wie ein Wagenrad im Rollen nur auf einem Punkte des Reifs rollt und beim Ruhen nur auf einem Punkte ruht, in derselben Weise währt das Leben eines lebenden Wesens nur für die Dauer eines Gedankens. Sobald dieser Gedanke aufgehört hat, hat auch das Wesen aufgehört".

[1] Die übrigen drei sind: 1) die iddhi oder übernatürliche Kraft; 2) Beschaffenheit, Alter und erste Ursache des Kosmos; 3) die Allwissenheit und sonstigen übernatürlichen Eigenschaften des Buddha (vgl. Rhys Davids, Buddhismus, übs. v. Pfungst, S. 107, Anm. 2). Schon in der vorbuddhistischen Spekulation war die Lehre vom karma, „der Macht, welche den Wanderungen der Seele vom Dasein zu Dasein den Weg vorschreibt", als ein Mysterium gefühlt worden. Siehe die von Oldenberg, Buddha etc.[1], S. 49 ff. zitierten Stellen aus dem Çatapathabrāhmaṇa.

ganz anderer positiver Grundlage beruhenden und mit nicht minder scharfem dialektischen Rüstzeug ausgestatteten europäischen Philosophie nicht gelungen ist, auch nur um Haaresbreite über das Gebiet des Empirischen hinauszukommen, und daß diejenigen Erklärungen und Aufschlüsse, welche die Lehre Christi bietet, doch selbst nur auf ein Mysterium hinauslaufen, das in Ursprung und Wesen möglicherweise von dem des Buddhismus nicht so sehr verschieden ist.



Dritter Abschnitt.

Die philosophische Grundlage des Abhidharma-Pitaka.

Im vorangehenden Abschnitt wurde versucht, die Stellungnahme Buddhas zum Problem der Welt und des Ich unter Zugrundelegung der allgemeinen erkenntnistheoretischen Anschauungen jener so eigenartigen Persönlichkeit zu bestimmen. Die nächste Frage, die uns beschäftigen wird, ist die, ob in der unmittelbar nachfolgenden Zeit Wandlungen in der Lehre sich geltend machten, wann dieselben gegebenenfalls eingetreten sind, auf welche Punkte sie sich bezogen, und worin sie bestanden. Vorher aber müssen wir uns darüber klar zu werden suchen, welche Hülfsmittel uns zu der chronologischen Fixierung aller jener Folgeerscheinungen zu Gebote stehen.

Nun habe ich schon im ersten Abschnitt deutlich zu machen gesucht, daß höchst wahrscheinlich das Abhidhamma-Piṭaka des Pālikanons den nächsten Anspruch auf Berücksichtigung erheben kann, da es ohne Zweifel die ältesten und zugleich anerkanntesten Lehrtexte umfaßt. Die Entstehung desselben dürfte mit Ausnahme des etwa 250 v. Chr. verfaßten Kathā-vatthu schon in das zweite Jahrhundert nach Buddhas Tod anzusetzen sein. Daß unter den einzelnen Abhidhamma-Traktaten hinwiederum die Dhamma-saṅgaṇi von besonderer Bedeutung ist, geht daraus hervor, daß sie durchgehends als erster derselben aufgeführt wird und überhaupt in hervorragendem Maße geschätzt worden sein muß, wenn die von uns vermutete Identität mit den Upatisa-pasine der Bairatinschrift zutrifft. Wir

werden also berechtigt sein, die allgemeinen Fragen, die wir an die Spitze dieses Abschnitts stellten, zunächst mit Bezug auf die Dhammasaṅgaṇi in Erwägung zu ziehen.

Dieses Unternehmen wäre nun ziemlich aussichtslos, wenn wir, wie es bis zum Jahre 1900 der Fall war, ausschließlich auf den von E. Müller 1885 für die Pāli Text Society herausgegebenen Originaltext angewiesen wären. Denn derselbe leidet an einer Anzahl von handschriftlichen Korruptelen und von Druckfehlern, so daß er an und für sich eine höchst unerquickliche Lektüre bildet, sofern überhaupt von Lektüre geredet werden kann, wo fast jedes Wort eine mühsame terminologische und begriffliche Feststellung erfordert. Diese Hauptschwierigkeit, ist heute durch die vortreffliche, mit wertvollen Anmerkungen versehene Übersetzung von Mrs. Car. Rhys Davids im wesentlichen gehoben, und es ist deshalb wohl nicht zu viel gesagt, wenn man diesen „Buddhist Manual of Psychological Ethics“ als die für die Erschließung des älteren Buddhismus wichtigste Erscheinung der letzen Jahre bezeichnet. Man müßte daran verzweifeln, eine Darstellung des Erkenntnisproblems, soweit es in der Dhammasaṅgaṇi behandelt wird, auch nur zu versuchen, wenn nicht die gelehrte Übersetzerin die Wege zu einem Verständnis gebahnt hätte, und so ist denn auch die Urheberschaft der nachfolgenden Erörterungen, sofern sie einiges Licht in die Übergangsperiode von der persönlichen Lehre des Stifters bis zur Ausbildung der systematisch-philosophischen Sekten des Buddhismus zu werfen geeignet sind, im Grunde genommen der unermüdlichen Forscherin zuzuschreiben.

Allerdings: zu positiven und über jeden Zweifel erhabenen Resultaten hinsichtlich der theoretischen Grundlage der Dhammasaṅgaṇi zu gelangen, erscheint mir trotz der außerordentlichen Förderung unserer Kenntnis derselben durch die Bemühungen von Car. Rhys Davids ziemlich aussichtslos. Und zwar hängt das mit den formalen Eigentümlichkeiten jenes Textes zusammen. Während nämlich die älteste Schicht der buddhistischen Literatur durch die naiv-erzählende oder in einfachen Gleichnissen und Parabeln fortschreitende Darstellung keine prinzipiellen Schwierigkeiten bietet, so ist der Charakter der Abhidharma-werke ein bedeutend anderer. Das Verfahren, die zu erläuternden Begriffe zu verdeutlichen und zu definieren, besteht darin — nicht etwa, daß man sie nach ihrem Verhältnis zu dem generellen Begriff und ihrer spezifischen Differenz

bestimmt, wie wir etwa tun würden — sondern daß alle ihm untergeordneten Spezialbegriffe aufgezählt werden, d. h. daß sein Umfang definiert wird. Es ist dies gerade so, wie wenn jemand, der deutlich machen wollte, was ein Hund ist, die verschiedenen Hundearten in figura vorführen wollte. Ohne Zweifel hat dieses Verfahren seine Vorzüge, aber wenn wir in Betracht ziehen, daß die an Stelle der Pudel, Windhund u. s. w. figurierenden Pāli-Ausdrücke für uns zunächst nicht viel anderes bedeuten als rätselhafte Hieroglyphen, werden wir der dort beliebten Art von Begriffsverdeutlichung doch etwas bedenklicher gegenüberstehen. Ohne Zweifel kommt man auch hier mit einiger Ausdauer zu befriedigenden Aufschlüssen, die allerdings nie von absoluter Genauigkeit sein können, da jene wörterbuchartige Interpretation unter einer unvermeidlichen Unbestimmtheit und Verschwommenheit leidet und vor allem nicht logisch-scharf ist. Sobald man aber Probleme in das Bereich der Untersuchung ziehen möchte, die, wie das Erkenntnisproblem, sich ohne dialektische Entwicklung und Begriffsanalyse gar nicht erörtern lassen, sieht man sich Schwierigkeiten gegenüber, die von den Urhebern jener Katechismen und Kompendien gar nicht empfunden wurden, und denen entgegenzuwirken sie daher auch kein Interesse haben konnten.

1. Dharma.

Bei unserer Untersuchung gehen wir von dem Begriffe aus, der bei der Abfassung der Dhammasaṅgaṇi in erster Reihe in Betracht kam: dem Begriffe des dhamma. Das ist, wie wir schon gesehen haben, ein weiter Begriff, der der verschiedensten Deutungen fähig ist. Die Art und Weise, wie die spätere Philosophie denselben verwendete, kann hier nicht ohne weiteres maßgebend sein, und überhaupt nur dann, wenn eine innere Beziehung hinsichtlich der terminologischen Begriffsbestimmungen zwischen dem Buddhismus und den eigentlichen Systemen, den sog. darçanas, anzunehmen wäre. Diese ist aber auch wohl nicht unbedingt abzuweisen, vielmehr macht sich öfters, zumal in dem Nyāya, buddhistische Beeinflussung geltend — sie war dadurch veranlaßt, daß die theoretische Logik der Buddhisten, wie sie von Asaṅga, Dignāga, Subandhu, Dharmakīrti u. a. ausgebildet wurde[1], Grundlage und wesentlicher Bestandteil des Nyāya-

[1] Vgl. Max Müller, India what can it teach us (London 1883),

systems bildete. Um nur ein Beispiel anzuführen: die Unterscheidung eines pravṛtti-vijñāna und ālaya-vijñāna[1] ist buddhistischer Provenienz. Ich möchte daher zur allgemeinen Orientierung die moderne Begriffsbestimmung von dharma nicht für überflüssig halten. Candra Nyāyaratna in seinen „Brief notes on the modern Nyāya-system and its technical terms“ (read at the ninth international Congress of Orientalists, 1891) p. 8 gibt folgende Definition: dharmaḥ — dhriyate tishṭati vartate yaḥ sa dharmaḥ | ākāçādikaṃ vinā sarva eva padārthāḥ yatra-kutradipi [— āpi?] vartante iti sarva eva „dharmā“ ity ucyante | yatra yo vartate sa tasya dharmaḥ | yathā dravye jāti-guṇa-karmāṇi tishṭantīti jāti-guṇa-karmāṇi dravyasya dharmāḥ, sūtrādau avayave paṭādi avayavi dravyaṃ tishṭatīti dravyam api paṭādi sūtrāder dharmaḥ | „pātre jalaṃ vartate“ iti pātrasya dharmo jalam | ākāçādikaṃ tu na kutrāpi vartate iti ākāçaṃ na kasyāpi dharmaḥ | ata eva „ākāçam avṛtti-padārthaḥ“ iti ucyate. „Dharma — was existiert, da ist, sich [irgendwo] befindet, ist «dharma». Abgesehen vom Raum (bzw. Äther) und ähnlichem werden alle Seinskategorieen, wo immer sie auch vorkommen mögen, als dharmās bezeichnet. Woran sich etwas befindet, dessen dharma ist es. Da an der Substanz sich Genus, Attribute und Actio vorfinden, sind Genus, Attribute und Actio «dharmās» der Substanz, da aber auch z. B. an dem Faden, als dem Teile, das Gewebe, als teilbehaftete Substanz, sich befindet, ist auch die Substanz, wie z. B. das Gewebe, dharma des Fadens u. s. w. «In dem Gefäße ist Wasser»: hier ist das Wasser ein dharma des Gefäßes. Der Raum jedoch und derartiges befindet sich nirgendwo, und so ist der Raum kein dharma von irgend etwas anderem. Vielmehr gehört der Raum unter die Kategorie der Nichtexistenz.“ Und hiermit stimmt i. a. die kürzere, allerdings auch weniger genaue Definition des Dharmabegriffes in dem Nyāyakoça des Bhīmācārya Jhalakikar überein: dharmaḥ — vṛttimān | yatra kutrāpi vartate yaḥ sa dharma ity arthaḥ | yathā ghaṭatvākāçatvādir dharmaḥ. „dharma = was existiert. Was irgendwo sich befindet, das ist dharma, wie die Eigenschaft des Topfseins, die des Raumseins u. s. w.“

---

p. 306 ff.; Cowell in der Einleitung seiner Ausgabe der Kusumāñjali des Udayana Ācārya (Kalkutta 1864).

[1] Vgl. die bezüglichen, nach Dinakarī-mahādeva-praṇītā gegebenen Definitionen im Nyāya-koça (Bomb. 1875, 2. ed. 1893).

Wenn man nun in Betracht zieht, daß einen ebenso weiten und vagen Umfang der Dharmabegriff schon im älteren Buddhismus hatte, daß ferner auch für diesen der Raum eine Ausnahmestellung einnahm, indem er neben dem nirvāṇa als „asaṅkhatā-dhātu", d. h. als „unzusammengesetztes Element" allem übrigen, sei es nun abstrakt oder konkret, objektiv oder subjektiv, gegenübergestellt wurde, so wird man geneigt sein, die von Nyāyaratna im Anschluß an den modernen Nyāya gegebene Ableitung und Definition des Dharmabegriffs auch für den Buddhismus gelten zu lassen. Vor allem würde daraus hervorgehen, daß man unter ssk. „dharma" bzw. pāli „dhamma" zunächst nicht einen erkenntnistheoretischen Begriff zu verstehen hat, wie dies Car. Rhys Davids und andere wahrscheinlich zu machen gesucht haben.

Wer nun bei unseren europäischen Darstellungen des Buddhismus sich über die Bedeutung des „dharma" Auskunft verschaffen wollte, würde wohl bald in dem Gewirre aller möglichen Auffassungen sich nicht mehr zurechtfinden. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß Burnouf in „Lotus de la bonne loi" App. V. p. 422 ff. den Begriff eingehend erörtert hat. Ebenda hat dieser Gelehrte die von Czoma Körös, Mill, Hodgson, Burney und anderen vorgeschlagenen Übersetzungen als unhaltbar nachgewiesen. Aber auch die neueren Erscheinungen haben keine stichhaltige Deutung des dharma gezeitigt, so daß die Nötigung nicht abgewiesen werden kann, die Frage auf einer breiteren Basis zu untersuchen.[1]

[1] Oldenberg, Buddha[1], S. 256, Anm. 1: „Das Wort dhamma . . «Ordnung, Gesetz» pflegt in der buddhistischen Sprache «Wesen, Begriff» zu bedeuten, insofern das Wesen einer Sache gewissermaßen ihr eigenes immanentes Gesetz ist. So dient dann das Wort auch zur allgemeinsten Bezeichnung für die (von Buddha gepredigte) Lehre oder Wahrheit." In der 3. Aufl., p. 283, desselben Werkes übersetzt O. „dhamma" mit „Funktion". Nach Kern (Buddhismus übers. von Jacobi I, 357 ff.) bedeutet dharma „Gesetz, Recht, Religion und im Plural Eigenschaften, Funktionen, Daseinsformen, Pflichten, Tugenden sowie die Dinge. Mit einem Worte: dharma gibt zu erkennen, wie etwas sein muß oder notwendigerweise ist. Er umfaßt also sowohl die Ordnung der Dinge auf ethischem und sozialem Gebiete, als auch die Weltordnung, die Gesetze der Natur". Wassiljeff (in Tāranāthas Gesch. d. Buddh., übs. von Schiefner, p. 316 Anm.) äußert sich folgendermaßen: „Unter dharma versteht man alles dem Kreislauf (saṃsāra) Unterworfene".

In dieser Ungewißheit liegt es nun nahe, zunächst die buddhistischen Kommentatoren zu befragen. Unter diesen gibt Buddhaghosa in der Atthasālinī, dem Kommentare zur Dhammasaṅgaṇi p. 38 der Ausgabe der Pāli Text Society unter Beifügung erläuternder Beispiele folgende wichtigere Bedeutungsunterschiede an: 1) im Sinne von „Lehre" (pariyatti), 2) von Bedingung (hetu), 3) von Tugend oder Eigenschaft (guṇo), 4) im Sinne des Gegensatzes zur Existenz eines Wesens oder einer Seele (nissatta-nijjīvatā).[1] Diese letzte Bedeutungsnuance, die durch den Gebrauch des Wortes in der Antwort zur Frage [121] der Dh. Saṅg., sowie durch den Hinweis auf eine Stelle des Satipaṭṭhānasutta[2] illustriert wird, ist es nun, welche dem Terminus „dhamma", soweit er in der Dh. Saṅg. Verwendung findet, zugeschrieben wird. Diese Angabe wird ergänzt (p. 40) durch die nähere Bestimmung, dhamma bezeichne das, was selbständigen Charakter habe (sabhāvadhāraṇo). Fassen wir diese zwei Prädikate des nissattā und sabhāvadhāraṇo zusammen, so ergibt sich daraus die Vorstellung von verabsolutierten Bewußtseinsobjekten, wobei indessen auf den impliciten Gegensatz zu einer Bewußtseinstranszendenz nicht zu großes Gewicht gelegt werden darf. Eine sehr ansprechende Erläuterung dieses Begriffes von „Objekt" als „Bewußtseinsinhalt in einer ihm geliehenen abstrakten Verselbständigung gegenüber dem Akt des Bewußtwerdens und der Form des Bewußtseins" hat E. v. Hartmann in den terminologischen Vorbemerkungen seiner „Kritischen Grundlegung des transzendentalen Realismus" 3. Aufl. 1885. S. 11 f. gegeben. Mit Hinsicht auf die dort in allgemeinem erkenntnistheoretischen Zusammenhang gelieferte Definition des Objektsbegriffes trage ich denn auch kein Bedenken, den Terminus dhamma in der ihm in der Dhammasaṅgaṇi geliehenen Bedeutung mit „Objekt" wiederzugeben, allerdings unter dem Vorbehalt, daß der Begriff des Objektes genügend weit gefaßt wird, um auch abstrakte Vorstellungen, wenn sie nur als absolute Bewußtseinsinhalte gedacht werden, zu bezeichnen. Wir reservieren also das Wort „Objekt" für den Bewußtseinsinhalt als solchen, d. h. wir verwenden es nie anders als

---

[1] Vgl. Car. Rhys Davids, l. c., p. XXXIII.

[2] Dīgha Nikāya, Sutta 22. „Da wacht ein Mönch bei den Erscheinungen" (Übersetzung von Neumann).

in immanentem Sinne, „eine Verwendung, der sich der Sprachgebrauch bequem anfügt“.[1]

Dabei ist allerdings zu beachten, daß, strenggenommen, unser verhältnismäßig junger Begriff des „Bewußtseins“ sich mit keinem der verschiedenen in Betracht kommenden Pāli- und Sanskrit-Termini deckt, die in den älteren buddhistischen Texten gebraucht werden. Der Ausdruck vijñāna kommt ihm noch am nächsten und hat sich tatsächlich in der Folgezeit zu genau demselben Universalbegriff des psychischen Seins entwickelt, wie ihn unser „Bewußtsein“ als die höchste und umfassendste Kategorie ideeller Zustände darstellt. Aber in dem Sutta- und Abhidhammapiṭaka ist das vijñāna nur eine Spezialkategorie des ideellen Seins neben rūpa, vedanā, saññā und saṅkhārā, die alle zusammengenommen erst den Umfang des Psychischen ausfüllen. Indessen kann uns das schließlich doch nicht hindern, einen damals noch nicht in absoluter Klarheit und Deutlichkeit erfaßten Begriff, der uns eigentlich auch erst durch die empirisch-positivistische Tendenz der modernen Psychologie geläufig geworden ist, zu verwerten, um uns Vorstellungen, die jenen implicite enthielten, näherzubringen und zu explizieren.

Sofern aber diese Definition des dhamma doch wesentlich sich auf die Angabe der Atthasālinī stützt, muß in Betracht gezogen werden, daß hierbei eine Voraussetzung gemacht ist, die zunächst nicht so ohne weiteres als über jeden Zweifel erhaben und durchaus gesichert betrachtet werden kann. Diese Voraussetzuug besteht darin, daß man die Kommentatoren selbst als korrekte Interpreten des Schriftkanons gelten läßt. Wenn man nun bedenkt, daß zwischen der Regierungszeit Açokas (259—222 v. Chr.[2]), in welcher das Abhidhamma-Piṭaka mit dem Kathāvatthu seinen Abschluß erhielt, und der Regierung des ceylonesischen Königs Mahānāma (410—432 n. Chr.), während deren der Besuch Buddhaghosas, des Verfassers der Atthasālinī, auf der Insel Ceylon stattfand[3], ein Zeitraum von über 600 Jahren liegt,

---

[1] E. v. Hartmann l. c. Vgl. auch meine Schrift „Das Problem des Ich, S. 47, wo ich das „Objekt“ als „das gegenständliche Sein, die Erscheinungen im Sinne der empirischen Realität und als Inhalt der Erfahrung“ charakterisiert habe.

[2] M. Müller, India what etc., p. 297.

[3] Mahāvaṃsa (Colombo 1877), p. 15 Anm.; vgl. Minayeff, Rech., p. 189.

wird man die Möglichkeit irgendwelcher Beeinflussungen auf die orthodoxe Überlieferung nicht so ohne weiteres von der Hand weisen können. Doch das ist eine Frage, die nur durch ein umfangreiches Material äußerer und, was fast noch wichtiger erscheint, innerer Beweismomente entschieden werden kann. Was die äußeren Daten anbelangt, so hat sie zum Teil schon Minayeff in seinen Recherches p. 189 ff. zusammengetragen und ist dabei zu dem kaum glaublichen Ergebnisse gelangt, die Existenz Buddhaghosas zu leugnen und dessen Persönlichkeit in das Gebiet der Legende zu verweisen. Allerdings ist auch seine Behandlung und Kombination der einzelnen Daten etwas willkürlich und anfechtbar. Aber schließlich kommt es ja auf die Person des Buddhaghosa gar nicht an, sondern nur auf die kaum bezweifelbare Tatsache, daß die fraglichen Kommentare zu Anfang des fünften Jahrhunderts bestanden haben: zu definitiveren Resultaten wird man jedenfalls nur auf Grund einer immanenten Kritik gelangen können. Daß aber hierzu die Zeit noch nicht gekommen ist, dürfte daraus ersichtlich sein, daß die Mitteilung des Hiouen-Thsang (der sich um 630 n. Chr. in Ceylon aufhielt), nach welcher die buddhistischen Mönche dieses Landes gleichzeitig Anhänger der illusionistischen Mahāyāna-Lehre und Sarvāstivādins, d. h. solche, die die Realität von allem und jedem behaupten, gewesen seien, für uns ein noch ungelöstes Rätsel enthält[1]. Wir lassen also die Frage, ob überhaupt die ceylonesischen Kommentare uns

---

[1] Stan. Julien, Histoire de la Vie de Hiouen-Thsang etc., Paris 1853, S. 198. Der von Julien mit „Sarvāstivādins" wiedergegebene chinesische Ausdruck lautet Chang-tso-pou. Möglicherweise liegt hier ein Mißverständnis Juliens vor. Minayeff drückt sich Rech. S. 193 (nach Mém. des Pèl. bouddh. I, 460, 487) etwas anders aus, ohne indessen den anscheinenden Widerspruch zu lösen: „il y avait environ 1000 moines, et ils appartenaient tous à l'école des sthaviras, mais étaient en même temps mahāyānistes". Daß schon zur Zeit Hiouen-Thsangs der Mahāyāna mit dem Çūnya-vāda (Nihilismus) identifiziert wurde, ist einer Angabe Hiouen-Thsangs (Hist. de la Vie p. 22) zu entnehmen. Hiernach hätten die Hinayānisten in Outch (Ouda-Odra-Orissa) behauptet, daß der Mahāyāna von den häretischen kong-hoa-waï-tao ausgegangen sei. Unter letzteren sind selbstverständlich die „Çūnyavādins" zu verstehen, nicht, wie Julien vermutungsweise transkribiert, „Çounyapouchpas", die nie und nirgends existierten.

genaue Aufschlüsse über die von ihnen behandelten Lehren geben können, offen, nicht ohne auf die immense Tragweite hinzuweisen, die ihr hinsichtlich der Beurteilung des ceylonesischen Buddhismus, wie des Buddhismus überhaupt, zukommt.

Nach dieser kurzen Abschweifung wenden wir uns zu den dhammas zurück, für die wir einen einigermaßen entsprechenden und hinsichtich des begrifflichen Umfangs genügenden Spielraum lassenden deutschen Ausdruck in dem Wort „Objekt" gefunden haben. Es wird also jetzt festzustellen sein, welche weitere Aufschlüsse die Dhammasaṅgaṇi in erkenntnistheoretischer Hinsicht gewährt.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, welche Anordnung des gesamten Begriffsmaterials durch ein Einteilungsprinzip, wie das des Objektseins, bedingt wird. Verschiedene Gesichtspunkte können maßgebend sein; so kann man die Objekte in die zwei Hauptgruppen der subjektiv-immanenten und der objektiv-transzendentalen einteilen, wobei die erstere die bewußten und ideellen Phänomene umspannte, die andere diejenigen, welchen eine transzendentale, d. h. über das subjektive Gebiet hinausweisende Bedeutung zukommt. So besteht ein Unterschied zwischen einem subjektiven Gefühl und der Anschauung eines Dinges, indem jenes nur als ideelle Zuständlichkeit gelten will, die letztere aber neben dieser ideellen Zuständlichkeit auf ein transzendentes Korrelat hinausweist. Auch die Dhammasaṅgaṇi kennt diese zwei erkenntnistheoretischen Fundamentalkategorieen des ausschließlich Immanenten und des Transzendentalen, und zwar bezeichnet sie dieselben mit den Ausdrücken ajjhattika und bahiddhā.

Auf der einen Seite sind also diese zwei Kategorieen dem Begriffe der dhammas oder Objekte untergeordnet und gehören hiermit ohne weiteres zu der Gesamtheit des erkenntnistheoretisch Immanenten. Die so auffallend extrem-idealistische Definition der dhammā in N. [1044, 1045], welche auf den Satz des Sutta Nipāta (p. 203): „natthi ajjhattañ ca bahiddhā ca kiñcīti passato", „es gibt nichts Inneres und Äußeres für den, der die Wahrheit sieht", hinausläuft, stimmt also durchaus mit der an die Spitze gestellten Definition der dhammas als „verselbständigten Bewußtseinsinhalten" überein. Andererseits bietet aber jene Zweiteilung der Bewußtseinsphänomene in ausschließlich-subjektive und transzendental-subjektive die Möglichkeit, den nicht zu bestreitenden und auch nicht zu überbrückenden Gegensatz zweier prinzipiell getrennter erkenntnistheoretischer Kategorieen an-

zuerkennen. Dieser Standpunkt ist also nicht nur konsequenter Idealismus auf der Grundlage des „Satzes der Phänomenalität“: „das Sein ist meine Vorstellung“, sondern er umspannt zugleich auch einen erkenntnistheoretischen Dualismus oder Korrelativismus (aber nicht „Realismus“), der ihm gestattet, Beziehungen zwischen dem Bewußtsein einerseits und dem transzendenten Sein andrerseits anzuerkennen und auf diese Weise allen Anforderungen zu genügen, die füglich an eine Weltanschauung gestellt werden könnten. Es mag bemerkt werden, daß die hier vorliegende Gestalt des subjektiven Idealismus die einzige ist, welche als konsequente bezeichnet werden kann und im gewissen Sinne auch unwiderlegbar ist. Sie ist, wie E. Hardy in seiner Besprechung von Mrs. Rhys Davids Übersetzung zutreffend bemerkt, „a phenomenalism throughout consistent with itself“.[1]

Der neben dem Idealismus einhergehende oder vielmehr von ihm umspannte dualistische Korrelativismus gewährte aber auch die Möglichkeit, eine Art von gesetzmäßigem Wirken zwischen Außen- und Innenwelt anzuerkennen, und führte zu eigenartigen Theorieen über die sinnliche Wahrnehmung, die deshalb von besonderem Interesse sind, weil sie die ältesten rationalistischen Versuche einer Sinnesphysiologie repräsentieren. Denn die abstrusen Konstruktionen der Upanishaden wird man wohl nicht als solche auffassen wollen. Bevor wir jedoch jene sinnestheoretischen Erklärungen näher ins Auge fassen, sehen wir uns wieder zu einer terminologischen Feststellung genötigt, und zwar bezieht sich dieselbe auf den Begriff des rūpa oder der Form, der, obwohl nur eine Unterart von dharma, doch alles Gestaltete umfaßt und daher der wichtigste Sonderbegriff von dharma, eine eingehendere Darlegung erfordert.

2. Rūpa.

Mit Hinsicht auf rūpa wird die Gesamtheit der dhammas in rūpiṇo und arūpiṇo eingeteilt (1091, 1092). Unter die positive Kategorie der rūpiṇo dhammā fallen die „vier großen Gewordenen“ (ssk. māhābhūtāni), d. h. die vier stofflichen Elemente nebst allem, was aus ihnen abgeleitet ist; die arūpiṇo dhammā umfassen die ideell-subjektiven Zustände, also die khandhas außer dem rūpa-kkhandha,

[1] Journ. Roy. As. Soc., Jan. 1901, p. 133.

ferner das „nicht zusammengesetzte Element“, wie das nirvāṇa im Gegensatz zu den „zusammengesetzen Elementen“ der khandhas bezeichnet wird.[1]

Aus dieser gegenseitigen Begrenzung der rūpiṇo und arūpiṇo dhammā geht hervor, daß die ersteren nicht so ohne weiteres mit der „objektiven Realität“, und die letzteren ebensowenig mit dem „subjektiv-ideellen Sein“ gleichzusetzen sind. Denn das rūpakkhandha, welches doch einen Teil dieses letzteren bildet, wird zu der Kategorie der rūpiṇo dhammā geschlagen, welche ausdrücklich nicht nur die vier realen Elemente, sondern auch ihre „Ableitungen“ — als solche sind eben im gewissen Sinne die Erscheinungen des rūpakkhandha zu betrachten — umfassen.

Nun ist aber der Gebrauch des terminus „rūpa“, selbst wenn man nur die eine Dhammasaṅgaṇi in Betracht zieht, keineswegs eindeutig.

Zunächst wird er in der allgemeinen Bedeutung von Sinnesobjekt verwendet, besonders mit Bezug auf den Gesichtssinn (z. B. [617]). Gewöhnlich steht aber hierfür der genauere Ausdruck: rūpārammaṇam (eigentlich, „worauf das rūpa beruht“, d. h. Substrat des Objekts) oder rūpāyatanaṃ (Gebiet des rūpa, objektive Sphäre).[2] Er umfaßt aber in diesem Falle nicht nur die durch den Gesichtssinn wahrgenommenen Eigentümlichkeiten der Objekte, sondern die Gesamtheit aller sinnlichen Wahrnehmungen, so daß eine nähere Bestimmung beigefügt werden muß, wenn eine einzelne Beziehung hervorgehoben werden soll. Gelegentliche Bemerkungen, die hier mit unterlaufen, sind, vom sinnesphysiologischen Standpunkt betrachtet, äußerst merkwürdig, indem sie zeigen, wie scharf man damals schon die psychischen Gebilde zu analysieren verstand. Der Gesichtssinn scheint als eine Art von Repräsentant der Wahrnehmungssinne überhaupt aufgefaßt worden zu sein, so daß die Ausdrucksweise „ich sehe“ zugleich auch andere sensuelle Perceptionen, wie z. B. des Gefühls, vertrat.

Indessen liegt die begriffliche Auffassung der rūpiṇo dhammā doch nicht so klar, wie es nach unserer Darstellung den Anschein haben könnte. Denn gelegentlich, so besonders in der genaueren

---

[1] Vgl. Car. Rhys Davids, Einl. XLII, 129, Anm. 1.

[2] Vgl. l. c. Einl. XLII.

und sorgfältigeren Verwendung jenes Terminus im zweiten Buch der Dhammasaṅgaṇi, wird ausdrücklich ein großer Teil der rūpiṇo dhammā als „unsichtbar“ bezeichnet.[1] Ich möchte zur Erklärung dieser Schwierigkeit, ohne sie eingehender berücksichtigen zu wollen, nur auf zweierlei hinweisen. Entweder könnte man daran denken, daß unter den „unsichtbaren“ rūpino dhammā solche reelle Objekte zu verstehen wären, die zwar existieren, aber aus irgend einem Grund nicht gesehen werden können, oder aber man könnte eine auffällige Angabe der Abhidharma-koça-vyākhyā-sphuṭārthā des Yaçomitra zu jenem Umstand in Beziehung bringen. Hier wird (f. 28 a. msc. Burnouf[2]) es als eine besondere Auffassung der Tāmraparṇīyas, d. h. der Ceylonesen, bezeichnet, daß das ā, der erste Bestandteil des Kompositums ārūpya (= pāli arūpi) „etwas“, „ein wenig“ bedeute, wie z. B. in dem Worte āpiṅgala („etwas braun“). Wir hätten es also, falls unsere Deutung der Angabe Yaçomitras richtig wäre, in dem a- des Pāliausdrucks arūpi zunächst gar nicht mit dem Negativpräfix (ssk. a-) zu tun, sondern mit der Präposition ā-, über welche Aptes Wörterbuch (Poona, 1890) bemerkt: „With adjectives . . . . ā has a diminutive force“.[3] Ob indessen diese zweite, durch die A. k. v. nahegelegte Interpretation von arūpi mehr als eine Hypothese ist, wage ich nicht zu entscheiden.

Eine andere Bedeutung des rūpa und arūpi, soweit die Dh. S. in Frage kommt, ergibt sich aus der Verbindung dieser termini mit avacara, einer Art von sinnlichen Bereichen, von denen drei unterschieden werden, welche zusammengenommen alle möglichen Formen der Wiedergeburt erschöpfen. Hierher gehören im besonderen die landläufigen Vorstellungen eines Himmels (sagga = ssk. svarga) und ähnlicher Sphären, die § 1280—1285 in allerdings recht unbestimmter Weise lokalisiert werden. Soweit es aber für mensch-

[1] l. c. p. XLIII, § 597 ff. u. a. a. O.

[2] ārūpyadhātāv api hi teshāṁ rūpam abhipretam | ārūpya iti ca īshadarthe āṅ | āpingalavad iti |

[3] Ebenso Böthlingk-Roth (Pet. Wb.) sub ā-: In comp. mit einem adj. oder partic. „etwas, ein wenig, kaum“ . . . „āpīta“ „bis zum Gelben gelangt, gelblich“; „ālakshya“ „kaum, eben sichtbar“. — Hinsichtlich des Gebrauches von ārūpya im späteren Sanskritbuddhismus vgl. Lalita Vistara (ed. Lefmann), p. 428, 442, Ashṭasāhasrikā Prajñāpāramitā (ed. Rāj. Mitra), p. 74 f.

liche Wesen in Betracht kommt, zerfällt das rūpa, wie wir schon angedeutet haben, in zwei Hauptgruppen, in das sabbaṃ rūpaṃ und den rūpakkhandho. Ersteres wird auch als „absolutes" rūpam (no upādā), letzteres als „abhängiges" oder „abgeleitetes" (upādā) bezeichnet. Unter dem „absoluten" rūpa sind die vier Elemente (mahābhūtāni) zu verstehen, für die später im Gegensatz zu sūkshma „fein, immateriell" der Ausdruck sthūla aufkam. Das abgeleitete rūpa zerfällt wieder in verschiedene Gruppen, deren innere Beziehung zu einander nicht recht ersichtlich ist. Von Wichtigkeit erscheint es, daß zu dem upādā rūpa auch die vier Sinnesqualitäten oder Sinnesobjekte des Gesichts, Gehörs, Geruchs und Geschmacks gezählt werden, während die durch den Tastsinn erschlossenen Qualitäten zu dem absoluten rūpa gehören — entsprechend der Lockeschen Unterscheidung von primary und secondary qualities. Wir sehen also, daß jene Einteilung auf durchaus rationeller Grundlage beruhte und so exakt vollzogen wurde, als es der primitive Stand der Naturerkenntnis zuließ.

Die nächste Frage, die sich erhebt, ist die, wie sich unter der Voraussetzung, daß die realen Elemente unter dem Gesichtspunkte ihrer „Berührbarkeit" als solche aufgefaßt werden, die Theorie der sinnlichen Wahrnehmung gestaltete. Es ist von vornherein ersichtlich, daß die Wirksamkeit auch der andern Sinne auf eine Art von Berührung zurückgeführt werden muß, sobald diese letztere als die Brücke zwischen dem subjektiven und dem objektiven rūpa betrachtet wird. In dieser Hinsicht läßt denn auch die Dh. S. einen unzweifelhaften Fortschritt über die früheren, noch recht unbeholfenen Theorieen der sinnlichen Wahrnehmung erkennen. Auf die bezüglichen in der Dhammasaṅgaṇi niedergelegten Anschauungen näher einzugehen, kann indessen in diesem Zusammenhang um so eher unterbleiben, als die Frage mit genauester Sachkenntnis und außerordentlicher Klarheit in der Einleitung des schon wiederholt herangezogenen „Buddhist Manual of Psychological Ethics etc." von Mrs. Car. Rhys Davids entwickelt worden ist und im übrigen für die Beurteilung der philosophischen Grundlage doch eigentlich nur von untergeordneter Bedeutung sein kann.

3. Das Ich.

Wie gestaltete sich auf dieser Grundlage die Auffassung des Ich? Wir wollen uns darauf beschränken, diese Frage nur nach ihren Beziehungen zu den soeben erörterten zwei Begriffen der dhammas und des rūpa zu beantworten.

Wenn sich das gesamte phänomenale Sein, außerhalb dessen nichts existiert, in lauter dhammas, d. h. Bewußtseinserscheinungen oder Objekte, auflösen läßt, so ist selbstverständlich auch das Ich irgendwie in der Gesamtheit dieser dhammas enthalten. Insofern nun aber das Ich begrifflich zweierlei bedeuten kann, nämlich einmal das empirische Ich, wie es sich im Bewußtsein darbietet, außerdem aber auch das hypostasierte Subjekt der Bewußtseinserscheinungen, so kann nur das erstere innerhalb der dhammas gefunden werden, das letztere ist eben durch seine absolute Transzendenz ausgeschlossen. Nun deckt sich der Begriff des ātman genau mit dem des transzendenten Subjektes, und es ergibt sich daraus die notwendige Folgerung, daß in dem Begriffssystem des Abhidhamma das ātman oder Wesen keine Stelle findet. In dieser Hinsicht stimmt also das Abhidhamma-Piṭaka mit dem Sutta-Piṭaka vollständig überein. Nur ist der anatta-vāda und das nissatta logisch und begrifflich in dem Abhidhamma exakter deduziert und formuliert, als es in den Gleichnisreden des Sutta-Piṭaka der Fall gewesen war. Aber eine innerliche und wesentliche Verschiedenheit besteht, abgesehen von jener Präzisierung der formalen Seite des Problems, nicht.

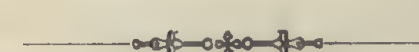
Was ferner die empirisch-ideale Objektivation des Ich anbelangt, so kommt es nach unseren früheren Darlegungen vor allem darauf an, in welcher Weise sich dieselbe auf die rūpiṇo und arūpiṇo dhammā verteilt. Auch hier erfolgt die Lösung genau, wie sie in den Suttas vorgezeichnet war: das phänomenale Ich zerfällt in die fünf khandhas, von denen das erste, rūpa, zu den upādā rūpiṇo dhammā gehört, die selber wieder zusammen mit den „absoluten“ (no upādā) rūpiṇo dhammā den Begriff „rūpa“ im weiteren Sinne als den der Grundkategorie alles Formhaften ausfüllen; die übrigen vier Gruppen von Bewußtseinszuständen, nämlich vedanā (Gefühl), saññā (Empfindung), saṅkhārā (Gestaltungen oder Stimmungen) und viññāna (Bewußtsein) werden wiederum in höchst spezialisierte und detaillierte Unterarten zerlegt, ohne daß es immer deutlich wäre, was jeweils unter den

einzelnen Ausdrücken, die uns vielfach nur als Synonyme erscheinen, zu verstehen wäre. Das Fehlen einer systematischen Begriffsanalyse, die eben damals noch nicht bekannt war, erschwert natürlich die Feststellung der begrifflichen Bedeutung jener Termini in hohem Maße. Doch ich denke, bei diesem Punkte, der doch auch mehr psychologisches Interesse hat als philosophisches, mich nicht weiter aufhalten zu sollen.

Überblicken wir das Ergebnis unserer Feststellungen über die Stellungnahme der Dhammasaṅgaṇi zum erkenntnistheoretischen Grundproblem im allgemeinen und zum Ichproblem im besonderen, so werden wir sagen können, daß eine Veränderung in der prinzipiellen Auffassung seit Abfassung des Sutta-Piṭaka nicht eingetreten ist, höchstens in der Entwicklung und Darstellung läßt sich ein gewisser Fortschritt zu systematischer Behandlung der Probleme konstatieren. Immerhin bedeutet auch schon eine Weiterentwicklung, selbst wenn an der ursprünglichen Grundlage und Tendenz festgehalten wird, zugleich eine Verschiebung, und so werden wir die früher aufgeworfene Frage, ob hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Auffassung in der auf die Wirksamkeit Buddhas unmittelbar folgenden Zeit Wandlungen sich geltend machten, dahin beantworten müssen, daß allerdings von solchen geredet werden kann, daß sie aber doch zunächst nur den formalen und äußeren Charakter der Lehre betrafen. Wann jene Fortbildung eingetreten ist, läßt sich vorläufig deshalb noch nicht feststellen, weil uns jeder Anhaltspunkt für die chronologische Fixierung und Anordnung der Abhidhammawerke fehlt. Im allgemeinen wird man aber jenen Wandel mit dem eigentlichen Lehrbetrieb, der mündlich war und in einer Art von katechetischem Unterricht bestand, in Zusammenhang bringen müssen. Jedenfalls reicht er weit vor die Zeit Açokas zurück, falls die von jenem König angelegentlich zum Studium empfohlenen Upatisa-pasine mit der Dhammasaṅgaṇi identisch sind.

Das Problem, ob und inwiefern zwischen der Dhammasaṅgaṇi und den anderen Abhidhamma-Texten prinzipielle Differenzen bestehen, entzieht sich zur Zeit noch der Beurteilung. Ein großer Teil des Abhidharma ist überhaupt noch nicht herausgegeben. Aber selbst wenn dies der Fall wäre, könnte jene Frage nicht als spruchreif betrachtet werden, solange nicht die Pāli-Kommentare, vor allem die noch nicht edierten Werke Buddhaghosas, ferner die buddhistischen

Sanskrittexte und überhaupt die einschlägige Literatur des Tanjour und des chinesischen Kanons zugänglich gemacht sind. Vorläufig müssen wir uns begnügen, die wichtigsten und hervorstechendsten Linien jener Entwicklung zu verstehen, die nichts weniger war, als jene starre Konsistenz, in der man heute noch das indische Geistesleben und insbesondere den Buddhismus zu erblicken beliebt. Man wird vielmehr sogar sagen dürfen, daß nie und nirgends die philosophische Spekulation so rasch und entschieden vorwärts geschritten ist, wie in Indien während der ersten Jahrhunderte nach Buddhas Tode, welche den Übergang einer zwar tief-innerlichen, aber ungeschulten mystischen Naturbetrachtung und Selbstbeschauung zu einer wirklich systematischen Dialektik herbeiführten, die zwar in dem Abhidharma nicht eigentlich erreicht wurde, zu welcher indessen die buddhistische Schulphilosophie die unmittelbar vorhergehende Etappe bildete. Um uns aber zu einer Würdigung jener ersten entschieden systematischen Untersuchungen die Wege zu ebnen, müssen wir noch einen Text ins Auge fassen, der die orthodoxe Lehre, wie sie etwa um Christi Geburt bestanden haben mag, repräsentiert: den Milinda-pañha.



Vierter Abschnitt.

Die philosophische Grundlage des Milinda-panha.

Auch hier stellen wir die Frage voran, in welcher Hinsicht der Traktat[1] Abweichungen von den in früheren Texten niedergelegten Anschauungen erkennen läßt. A priori ist die Wahrscheinlichkeit einer Weiterentwicklung der Lehrmeinungen keine geringe, wenn man bedenkt, daß — vorausgesetzt, der Milinda-pañha sei etwa zu Beginn unserer Zeitrechnung entstanden — seit der Abfassung der Suttas über vier, seit Entstehung des Abhidhamma nicht viel weniger als vier Jahrhunderte verflossen waren. Dieser einen Wahrscheinlichkeit steht aber die andere gegenüber, daß das Lehrgebäude schon zu fest gefügt und auch schon zu abgeschlossen war, um, ohne in seiner Einheitlichkeit und formalen Vollendung beeinträchtigt zu werden, wesentliche Neuerungen zuzulassen. Bald nach der Entstehung des vorliegenden Textes sind ja derartige Neuerungen zugestandenermaßen in die alte Lehre hineingetragen worden; wenn wir genau berichtet sind, hängen dieselben mit der Begründung des Mahāyāna und der Mādhyamika-Lehre durch Nāgārjuna zusammen, der — sofern es sich nicht überhaupt um eine legendäre, fiktive Persönlichkeit handelt — dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angehört zu haben scheint. Aber in diesem letzteren Falle handelt

[1] Hsg. von Trenckner, London 1880; übs. von Rhys Davids „The questions of king Milinda", Oxf. 1890—94 (Sacr. Books of the East. 35. 36.). Die Einleitungen zu Rhys Davids Übersetzung enthalten eine Zusammenstellung des auf den Text bezüglichen literar-historischen Materials. Vgl. auch Kern, Buddhismus, übs. von Jacobi, 439 ff.

es sich doch um eine ganz neue Art von Buddhismus, während der Milinda-pañha aufs engste mit dem orthodoxen Theravāda, der namentlich in Ceylon, besonders in dem Mahāvihāra zu Anurādhapura gepflegt wurde, in Beziehung stand. Es ergibt sich hieraus von vornherein als wahrscheinlich, daß die eventuellen Lehränderungen sich nur auf untergeordnetere Punkte, sozusagen auf das Extérieur der Lehre bezogen haben können, ohne bis zu der Tiefe der erkenntnistheoretischen Grundlage hindurchzudringen. Eine Erschütterung dieser letzteren hätte unweigerlich ein neues System zur Folge gehabt, wie ja überhaupt die Auffassung des Verhältnisses von Bewußt-Sein und Da-Sein das wichtigste und maßgebendste Unterscheidungsmerkmal der philosophischen Systeme abgibt. Wir begegnen in dem späteren Buddhismus vier derartigen hauptsächlich durch die besondere erkenntnistheoretische Grundansicht bestimmten und voneinander unterschiedenen Systemen; der Milinda-pañha gehört aber noch jener, zu Beginn unserer Untersuchung charakterisierten vorsystematischen Periode an, während welcher die natürliche Auffassung des Realen sich noch nicht aus ihrer Neutralität herausdifferenziert hatte, wenn sie auch eine hochgradige Spannung erkennen läßt, die bald zu einer bewußten Stellungnahme zum erkenntnistheoretischen Grundproblem führen mußte. Wir können uns also darauf beschränken, zunächst die auf das Verhältnis zur Außenwelt, dann die auf das Ichproblem bezüglichen Modifikationen der Lehre kurz zu skizzieren, soweit überhaupt von solchen die Rede sein kann.

1. Die objektive Realität.

Wie im vorangehenden Abschnitt dargelegt worden ist, wird die Wirkungsweise sämtlicher Sinnesorgane, die als unsichtbar und immateriell gedacht wurden, auf eine Art von Berührung (phassa) mit den Sinnesobjekten (ārammaṇāni) zurückgeführt, von welchen indessen das als „no upādā rūpaṃ“ geltende „Berührbare“ (phoṭṭhabbam), d. h. durch den Hautsinn unmittelbar perzipierte Reale, ausgeschlossen war. Das durch die vier Sinne Gesicht, Gehör, Geschmack, Geruch Wahrgenommene gehörte also schon als Sinnesqualität in die ideal-subjektive Sphäre, ebenso wie die immateriellen Sinne (ssk. indriyāṇi). Auch die Berührung zwischen den letzteren und den wahrgenommenen Qualitäten muß man sich demnach als ideale vorstellen. Nun konnten

aber doch diese vier besonderen Qualitäten von dem transzendenten Gegenstand, der durch die taktile Berührung unmittelbar erfaßt zu werden schien, nicht völlig losgetrennt werden, und diese Beziehung erkannte man dadurch an, daß man den vier genannten Qualitäten nur eine gewisse repräsentative Bedeutung beilegte. Sie mußten erst auf die Hautempfindung bezogen werden, um realistisch gedeutet werden zu können. Wenn wir also — in präliminärem Sinne — eine Trennung der für die sinnliche Wahrnehmung in Betracht kommenden Faktoren in immanente und transzendente vornehmen, so gehören zu jenen nicht nur die sinnlichen Qualitäten einschließlich der taktilen Empfindung des Hautsinns, sondern auch die vier entsprechenden, durch die Berührung mit den Sinnen vermittelten transzendentalen Qualitäten; in die Kategorie der transzendenten Faktoren gehören indessen nur die Gegenstände der taktilen Wahrnehmung des Hautsinnes.

Es mag dahingestellt bleiben, ob man letzten Endes daran dachte, auch diesen relativ-transzendenten Faktor in subjektiv-ideellem Sinne aufzufassen: jedenfalls läge es in der Konsequenz einer Lehrauffassung, die alles Daseiende als dhammas, d. h. als Objekte bezeichnet. Strenggenommen fallen aber alle die hier in Frage kommenden Begriffe zunächst nicht einmal unter die Kategorie der dhammas, dieses obersten Gesichtspunktes und Einteilungsprinzips der Dhammasaṅgaṇi, sondern sie bilden Unterarten der Kategorie „rūpa", die an und für sich schon zum subjektiv-Ideellen hinneigt und jedenfalls, von dem höheren Prinzip aus betrachtet, in dem Begriffe der dhammas oder Objekte restlos aufgeht. In Wirklichkeit ist aber die soeben präzisierte Auffassung nur eine Explikation implizierter Gedankenelemente innerhalb der buddhistischen Weltanschauung, die an und für sich aber noch viel zu wenig dialektisch und systematisch geklärt war, um die angedeuteten Konsequenzen in ihrer widerspruchsvollen Beschaffenheit deutlich zu überblicken.

Es kommt für uns an dieser Stelle aber nur darauf an, daß wir die Sinnestheorie, soweit sie im Abhidhamma ausgebildet war, als eine solche aufzufassen haben, welche sich auf die „Berührung" als ihr Erklärungsprinzip stützte. Diese Auffassung ist aber auch die des Milinda-pañha. Zwar fehlen hier die detaillierteren Angaben, wie wir sie in der trockenen und schulgemäßen Dhammasaṅgaṇi finden, und die metaphorische, auf einen größeren Kreis Lehrbeflissener berech-

nete Darstellungsweise läßt nicht immer genaue Schlüsse zu. Indessen kann der S. 60 des Pālitextes gegebene Vergleich des phassa (Berührung) mit dem Zusammenstoß zweier Böcke, wobei das Auge mit dem einen, Form mit dem anderen, und der „phassa" mit dem Zusammenstoß selbst verglichen wird — die Ähnlichkeit wird weiterhin auch noch auf das Zusammenschlagen der zwei Hände und zweier Cymbeln ausgedehnt — nicht anders, als in dem Sinne der Dhammasaṅgaṇi gedeutet werden.

Möglicherweise bedeutet indessen, wie auch Mrs. Car. Rhys Davids l. c., Intr. p. LIV. note, und zwar im Anschluß an Buddhaghosa, welchen etwa 400 Jahre von dem Milinda-pañha trennen, andeutet, das M. P. p. 62 erläuterte Zustandekommen des Bewußtseins eine Verschiebung gegenüber der früheren Lehre. Jedenfalls tritt jene Theorie, die auf die moderne spezifische Energie der Sinne hinausläuft, in der Atthasālinī des Buddhaghosa p. 264 ff. uns als etwas vollkommen Neues im Verhältnis zu der in ihr kommentierten Dhammasaṅgaṇi gegenüber, und es scheint nichts im Wege zu stehen, diese Neuerung schon in die Zeit des Milinda-pañha zu verlegen. Allerdings gestattet auch in diesem Falle die bildliche Ausdrucksweise des Milinda-pañha keine unbedingt sicheren Schlüsse. So sind auch die hier gegebenen Anhaltspunkte zu dürftig, um eine Feststellung darüber zuzulassen, welche Entwicklung die fragliche Theorie in der Zeit zwischen Milinda-pañha und Buddhaghosa durchgemacht hat. Sie genügen aber, um zu zeigen, daß ein Bedürfnis vorhanden war, die früheren rein-positivischen sinnestheoretischen Aufstellungen nach der Seite eines psychischen Zentralpunktes hin zu erweitern. Denn wenn das Bewußtsein — vielleicht übersetzt man besser: das aufmerksame, rege Bewußtsein — mit einem Wächter verglichen wird, der an dem Kreuzungspunkte verschiedener aus den Stadtvierteln zusammenlaufenden Straßen steht und jeden beobachtet, der aus einer beliebigen einzelnen Richtung kommt, so liegt hier schon die Vorstellung einer psychischen Zentralmonas zugrunde, in welcher die Sinneseindrücke aufgespeichert werden. Späterhin[1] hat man ausdrücklich das „Herz" als die Stelle bezeichnet, wohin alle Objekte der spezifischen Sinne (eigentlich „Tür-Objekte") kommen, wo sie assimiliert und in eine Einheit zusammengefaßt werden.

[1] Z. B. Buddhaghosa. Attha Sāl. p. 140, 264. Vgl. Car. Rhys Davids l. c. p. LXXVIII.

Ich möchte diese Fortbildung nicht gerade als einen Fortschritt bezeichnen oder doch nur unter einem Vorbehalte. So notwendig sie nämlich auch von dem Standpunkt einer universellen Erklärung der Bewußtseinsphänomene war, so stand sie doch insofern mit dem Geiste der früheren Lehre in Widerspruch, als ein transzendentes Prinzip als Hilfsgröße herbeigezogen wurde, das mehr oder weniger verhüllt auf den perhorreszierten ātman, das Selbst oder Subjekt, abzielte. Mit Bezug auf den älteren Buddhismus konnten wir annehmen, daß die Indifferenz gegenüber rein-theoretischen Problemen die Hypothese eines zentralen Vereinigungspunktes der ideellen Erscheinungen als nebensächlich und gleichgültig außer Betracht lassen konnte, und daß auf diese Weise ein innerer Konflikt der untereinander disharmonierenden Theorieen vermieden wurde. Sobald nun jene Indifferenz aufhörte — und sie hörte naturgemäß schon sehr frühe auf — machte sich die Notwendigkeit geltend, den ursprünglich positivistischen Empirismus durch Erklärungshypothesen zu durchbrechen. Insofern bildet also jene Annahme in gewissem Sinne einen Riß in dem Lehrgebäude, einen Bruch mit der Tradition. Auf der anderen Seite — und darin besteht die geschichtliche Bedeutung jener späteren Theorie — bezeichnet diese doch eine unzweifelhaft richtige Erkenntnis, wenn sie auch infolge der Mangelhaftigkeit der allgemeinen naturwissenschaftlichen Grundlage der damaligen Psychologie noch in sehr anfechtbarer Weise formuliert wurde. Allerdings bot die eigenartige Auffassung, nach welcher alles letzten Endes unter den Begriff der dhammas oder Bewußtseinsobjekte fällt, immer noch die Möglichkeit, selbst jene hypostasierte Zentralmonas (hadayaṃ) ideell aufzufassen; aber es ist zu bedenken, daß dieses Hinundherschieben doch schließlich auf eine Zwickmühle hinauslief, die als ein circulus vitiosus gefühlt wurde und notwendigerweise den konsequenten Positivismus durchbrechen und sprengen mußte. Doch läßt sich diese Erörterung nur im Zusammenhange und auf Grund der spät-ceylonesischen Kommentare durchführen, hierzu ist aber die Zeit noch nicht gekommen: erstens, weil dieselbe nur zum geringen Teil ediert sind, und zweitens, weil die außerordentlich komplizierten Wechselbeziehungen zwischen ceylonesischem und continental-indischem Buddhismus, gegenwärtig noch in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt, sich unserer Beurteilung entziehen.

Es ist nämlich, wie wir dies schon gelegentlich andeuteten, nicht

ausgeschlossen, daß spezifisch māhāyānistische Einflüsse in der jüngeren Pāliliteratur sich geltend machten. Und dieser Umstand würde auch seine Rückwirkung auf unsere Beurteilung des früheren Buddhismus haben, indem wir doch vielfach auf die Angaben der Kommentatoren angewiesen sind. Ohne diese Frage in ihren Einzelheiten untersuchen zu wollen, möchte ich, bevor ich zu der Behandlung des Ichproblems in dem Milinda-pañha übergehe, einige Tatsachen hervorheben, denen eine gewisse Bedeutung für die Beurteilung jener Verhältnisse nicht wohl bestritten werden kann. —

Die in Betracht kommenden Kommentare werden fast ausnahmslos der Tätigkeit eines Mannes zugeschrieben, der, zu Gāyā in Nordindien geboren, nach Abfassung einer Reihe von Schriften, unter denen sich nach dem Mahāvaṃsa (p. 251) auch die Atthasālinī befand,[1] sich nach Ceylon begab, um dort von den drei Piṭakas eine Abschrift zu nehmen, einen Kommentar aus dem Singhalesischen in die Pālisprache zu übertragen und nach einiger Zeit wieder nach Indien zurückzukehren.[2] Wenn wir nun hiernach anzunehmen hätten, die Atthasālinī sei unter den Auspicien des, wie aus Fa Hians Reisebericht hervorgeht, damals in Magadha blühenden Mahāyāna entstanden, so steht dem jedoch entgegen, daß der uns erhaltene Text der Atthasālinī eine Anzahl von Zitaten aus Werken enthält, die, wie der Visuddhi-Magga und die Samanta Pāsādikā, von ihm erst in Ceylon verfaßt wurden. Vergleicht man hiermit die Angaben des Saddhamma-Saṅgaha,[3] nach welchen die Atthasālinī im Vihāra zu Gāyā entstanden, dann aber in Ceylon nach Abfassung sieben anderer Werke nochmals geschrieben worden wäre, so geht daraus deutlich hervor, daß jener Kommentar aus Indien mitgebracht und in Ceylon nur umgearbeitet wurde. Der Umstand, daß die zitierten Texte, soweit sie sich überhaupt verifizieren lassen, ceylonesischer Provenienz sind — die Nikāyas und Abhidharmawerke, die wohl überall verbreitet waren, müssen

[1] Car. Rhys Davids, l. c. p. XXI.

[2] Cf. Minayeff, Rech. 190. — Buddhaghosas Besuch in Indien fällt nach dem Mahāvaṃsa (Col. 1877, p. 15, note) in die Regierungszeit des Königs Mahānāma (410—432 n. Chr.); eine noch genauere Zeitangabe bietet der Sāsana-vaṃso (413 n. Chr.), während eine von Minayeff l. c. zitierte birmanische Chronik Buddhaghosa zwei Jahre vor Mahānāmas Tode Ceylon besuchen läßt.

[3] Journ. of Pāli Text Society 1888, p. 53, 56.

natürlich außer Betracht bleiben —, deutet darauf hin, daß die Umarbeitung eine gründliche war, aber immerhin erscheint hierdurch nicht ausgeschlossen, daß mahāyānistische Elemente unter der Hülle der Sthavira-Lehre eingeschmuggelt wurden, und daß, was noch von größerer Bedeutung wäre, die erkenntnistheoretische Grundüberzeugung, aus der heraus Buddhaghosa seinen Kommentar schrieb, die extrem-idealistische seiner nordindischen Heimat gewesen ist. Hierüber könnte aber nur eine Detailuntersuchung befriedigenden Aufschluß geben, die sich in der Hauptsache auf eine immanente Kritik der von Buddhaghosa vertretenen Theorieen stützen würde. Nur auf eines möchte ich noch hinweisen: Buddhaghosas idealistische Umdeutung der älteren, auf „Berührung" als ihrem Erklärungsprinzip beruhenden Sinnestheorie (Atthasāl. p. 309 cf. Car. Rh. Dav. LV.). Diese entsprach ursprünglich einer natürlichen Anschauungsweise und kann daher als naiv-realistisch bezeichnet werden. Buddhaghosa will aber die Berührung (paṭihaññati „stößt") nur bildlich verstanden wissen. Und wenn er den Mil. Pañha p. 60 gebrauchten Vergleich mit den zwei Böcken und den zwei Cymbeln so interpretiert (Atthasāl. 107), daß man unter dem „Auge" (cakkhu) die visuelle Wahrnehmung zu verstehen habe und den „Zusammenstoß" im Sinne von „Funktion" (kiccatthen' eva) auffassen müsse, oder wenn er sagt, bei dem Entstehen des Gefühls (vedanā) aus der Berührung sei das reale vorausgehende Wirksame ideell, obwohl anscheinend transzendent (bahiddhā), so bestärkt uns alles dieses in der Vermutung, daß Buddhaghosa eine idealistische Interpretation in die von ihm kommentierten Werke hineingetragen haben könne, zu der ihm diese an und für sich keine Veranlassung boten. Aber es ist dies immer nur eine Vermutung, deren Bestätigung von einer Spezialuntersuchung des Verhältnisses Buddhaghosas zu seinen Vorgängern und Zeitgenossen abhängig gemacht werden muß. Jedenfalls wird es sich aber bis auf weiteres empfehlen, die ceylonesischen Kommentare, soweit sie den Anspruch erheben, die älteren Texte genau zu interpretieren, mit der nötigen kritischen Vorsicht zu Rate zu ziehen.

2. Das Ich.

In welcher Richtung das Ichproblem in der nachkanonischen Zeit sich entwickelte, läßt sich aus unseren letzten Ausführungen

über die in der Atthasālinī vertretene Lokalisation der mentalen Eindrücke und ihrer Zusammenordnung zu einer Einheit einigermaßen erkennen; wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir diese Theorieen mit dem ālaya-vijñāna des Sanskritbuddhismus in Beziehung bringen, das in dem vijñāna-vāda späterhin eine so beträchtliche Rolle spielen sollte, aber schon in dem Laṅkāvatāra, einem der älteren Mahāyāna-Texte, als abgeschlossener Begriff uns entgegentritt.[1] Wir lassen indessen diese spätere Auffassung des Ich als außerhalb des Rahmens unserer Aufgabe liegend beiseite und wenden uns wieder jenem Texte zu, der zwischen den neueren systematischen und den älteren unsystematischen Darlegungen in der Mitte steht und daher geeignet ist, manches, was uns in dem späteren Buddhismus befremdlich erscheint und sich nicht recht mit der ursprünglichen Lehre vereinbaren läßt, in ein helleres Licht zu setzen, nämlich dem Milinda-pañha.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst nochmals die Stellungnahme der Suttas zu dem Ichproblem!

Wir haben gesehen, daß auf der einen Seite eine dem Bewußtsein zugrundeliegende Substanz, d. h. das transzendente Korrelat der Ichvorstellung aufs entschiedenste geleugnet wird; die Negation des

---

[1] Msc. Bibl. Nat. Paris. Dev. 92, f. 9 b: katividho bhagavan vijñānānām utpāda-sthiti-nirodho bhavati | bhagavān āha | (f. 10 a) dvividho mahāmate vijñānānām utpāda pey. evam eva mahāmate pravitti-vijñānāny ālaya-vijñāna-jāti-lakshaṇāni | yady anyāni syur, an[n]ālayavijñānahetukāni syur; athānanyāni[,] pravittivijñānavirodho ālayavijñāna-virodhaḥ syāt | sa ca na bhavati | *).

„Wievielfältig, Ehrwürdiger, ist des Bewußtseins Entstehen, Dasein, Vergehen?" Der Ehrwürdige sprach: „Zwiefältig ist, o Verständiger, des Bewußtseins Entstehung u. s. w." .... „So sind, o Verständiger, die Realitätsvorstellungen von der Art, daß sie zu der Gattung der Subjektsvorstellungen gehören. Wenn sie andere wären, so hätten sie nicht ihren Grund in den Subjektsvorstellungen; aber sie sind dieselben (d. i. von derselben Art). Das Vergehen der Realitätsvorstellungen wäre [in jenem Falle nämlich gleichbedeutend mit dem] Vergehen der Subjektsvorstellungen, und das ist nicht der Fall".

Andere Einteilungen des vijñāna, wie in khyāti- und vastu-pratikalpavijñāna, oder in pravṛtti-, karma-, jāti-, lakshaṇa-vijñānāni werden in der zu Darjeeling 1900 ff. publizierten Ausgabe des Laṅkāvatāra-sūtra S. 43 ff. erörtert.

---

*) Msk.: ālayavijñāna rodhaḥ | syāt sa ca na bhavati.

attā ist einer der hervorstechendsten Züge der ältesten Lehre, der Glaube an die Realität des Ich gilt als die verderblichste Verirrung, als der trügerischste Wahn, welcher den von ihm Umsponnenen unrettbar dem Kreislauf des saṃsāra preisgibt. Andrerseits konnte doch die empirische Persönlichkeit nicht in Abrede gestellt werden, und gerade eine Doktrin, welche es auf die ethische Besserung des Menschen abgesehen hatte, konnte die Einheit des Individuums und seiner Betätigungen nicht in alle Winde zerflattern lassen. So wird denn auch, anscheinend im Widerspruch mit der Theorie des anātman, der pudgala, das Individuum, als der Träger der Lebensbürde geschildert, dem nichts Besseres zu raten ist, als sich derselben zu entledigen. Wie sich dieser scheinbare Lehrgegensatz verstehen und ausgleichen läßt — verschiedene Möglichkeiten kommen in Betracht — habe ich an anderer Stelle dargelegt und brauche hier nicht weiter darauf zurückzukommen. Rationell beseitigt wurde er jedenfalls nicht, und so blieb denn die Aufgabe bestehen, eine den Verstand befriedigende Lösung desselben ausfindig zu machen. Auch der Abhidharma hat es sich allem Anscheine nach weniger zur Aufgabe gemacht, jene Alternative zu lösen, als die Position des anātma-vāda zu sichern, wie denn z. B. die Puggala-paññatti (ed. Morris, Lond. 1883) p. 38 ff., die verschiedenen abweichenden Theorien des sassata-vāda, uccheda-vāda u. s. w., die alle nur besondere Arten von sakkāyaditthi oder naivem Individualismus sind, mit anerkennenswerter Klarheit entwickelt und zu widerlegen sucht. Und so blieb es denn der nächstfolgenden Epoche vorbehalten, einen Kompromiss zwischen der Lehrauffassung und der natürlichen Denkweise herbeizuführen: in welcher Weise, läßt der Milinda-pañha zur Genüge erkennen.

An der Substanzlosigkeit des Ich konnte selbstverständlich nicht gerüttelt werden, ohne das gesamte Lehrgebäude in seinen Fugen zu erschüttern, und so war es das Nächstliegende, das Individuum oder die Person (puggala) vollständig auf die ideelle Seite herüberzuziehen. Von welcher Wichtigkeit es damals erschien, diese Auffassung lebendig zu gestalten, erhellt daraus, daß gleich das erste Gespräch nur das eine bezweckt, den Begriff der Persönlichkeit als ein Summationsphänomen aller möglichen Einzelbegriffe deutlich zu machen: die hier vorliegende Anschauung ist mutatis mutandis genau dieselbe, wie die der modernen Psychologie, welche auch nur die „komplizierte Gesamtvorstellung meines Leibes und meiner augenblicklichen Neigungen

und Vorstellungen" unter dem „Ich" verstanden wissen will, das sie denn auch als das „zusammengesetzte Ich" bezeichnet.[1] Wie diese Versubjektivierung des Ich vollzogen wurde, geht aus folgender Darstellung des uns beschäftigenden Textes, die ich im Auszuge mitteile, hervor.

Die erste Frage des Königs Milinda an den Weisen Nāgasena, den er soeben aufgesucht, ist die nach dem Namen. Der Buddhist antwortet: „Majestät, ich heiße Nāgasena; meine Genossen nennen mich Nāgasena: aber ob die Eltern einem den Namen Nāgasena, oder Sūrasena, oder Vīrasena, oder Sīhasena gaben, es ist immerhin, Majestät, nur eine Bezeichnungsweise, ein Ausdruck, eine Benennung, ein Wort, ein bloßer Name, dieses „Nāgasena"; denn es ist hier keine individuelle Wesenheit (puggala) vorhanden." Der König, verblüfft, gibt seinem Zweifel gegenüber seinem Gefolge Ausdruck und richtet an Nāgasena die Frage, wer denn die Bhikkhus mit den notwendigen Gegenständen, mit Kleidern, Nahrung u. s. w. versehe? wer diese Gegenstände benütze? wer die Vorschriften beachte? wer sich der Beschaulichkeit widme? wer die Pfade beschreite und wer die Frucht des nirvāṇa ernte? wer Leben zerstöre? wer dasjenige, was ihm nicht gegeben ist, wegnehme? wer Sünde begehe? wer lüge? wer berauschende Getränke genieße? wer die fünf Vergehen des unmittelbaren karma begehe? Wenn in allen diesen Fällen keine Person da sei, so gebe es weder Verdienst noch Schuld; weder gute noch böse Handlungen können eine Folge nach sich ziehen. Weder könne der, welcher einen Priester töte, ein Mörder sein, noch können die Bhikkhus einen Lehrer, einen Ratgeber, einen Vorgesetzten haben. Wenn also seine Genossen ihn als „Nāgasena" anredeten, so müsse doch auch gesagt werden können, was denn dieser Nāgasena sei.[2] Der Weise geht dann der Reihe nach die einzelnen Bestandteile des

---

[1] Vgl. Ziehen, Ltf. d. phys. Psych., 5. Aufl. 1900, S. 205 ff., 247 ff. und meine Schrift „Das Problem des Ich", S. 74 f.

[2] Bis hierher (Trenckner, p. 25) gehen die Worte des Königs. Die Interpunktion ist daher im Folgenden so zu ändern, daß ersichtlich ist, daß Nāgasena die Fragen stellt, der König sie beantwortet, nicht umgekehrt, wie Trenckners Text vermuten läßt. Weder Rhys Davids noch Warren haben in ihren Übersetzungen dieses offenkundige Versehen richtiggestellt, das übrigens schon auf die Vorlagen von Trenckners Text zurückzuführen zu sein scheint.

Leibes durch und stellt an den König die Frage, ob er sie als „Nāgasena“ bezeichnen wolle; dieser muß sie natürlich verneinen. Aber auch die fünf khandhas (rūpa, vedanā, saññā, saṅkhārā, viññāṇaṃ) können weder einzeln für sich, noch alle zusammengenommen als Nāgasena aufgefaßt werden. Aber auch außerhalb dieser fünf khandhas ist kein Nāgasena. Und so kommt denn Nāgasena schließlich dazu, zu sagen, „Nāgasena“ sei ein leerer Schall, ein Wort; es sei eine Unwahrheit, eine Lüge, wenn man von einem Nāgasena rede: es existiere kein Nāgasena (na-tthi Nāgaseno).

Nachdem so die Unhaltbarkeit der Auffassung der Person als einer Realität gezeigt ist, wendet sich der Weise dazu, jenen Begriff des puggala positiv zu bestimmen, indem — wir können es sogleich andeuten — er ihn auf die Vorstellungssphäre beschränkt. Er leitet zu dieser Definition über, indem er daran anknüpft, daß der König nicht etwa zu Fuß oder zu Pferd, sondern in einem Wagen gekommen zu sein angibt. „Wenn Majestät in einem Wagen kam, so erklärt mir den Wagen! Ist die Deichsel (īsā) der Wagen? Oder die Achse? Oder die Räder? Oder der Wagenrumpf? Oder der Bannerstab? Oder das Joch? Oder die Zügel? Oder der Lenkstab? Oder alle diese Teile zusammengenommen? Oder etwas außerhalb derselben?“ Alle diese Fragen müssen von Milinda verneint werden, und es bleibt ihm nichts weiter übrig, als zuzugeben, daß der „Wagen“ nur eine Ausdrucksweise, eine willkürliche Bezeichnung ist, der keine Wesenheit entspreche. Und es ist dann leicht, dasselbe für die in sich unhaltbare Vorstellung des puggala nachzuweisen. Zum Schlusse führt Nāgasena eine Strophe an, welche die bhikkhunī Vajirā in Gegenwart des Tathāgata gesprochen haben soll, welche auch tatsächlich im Saṃyutta-Nikāya (V. 10. 6) festgestellt worden ist,[1] und daher auf ein ziemliches Alter hinweist:

„Wie „Wagen“ nur Bedeutung hat
Als Ausdruck von Vereinigung,
So reden wir von „Wesenheit“,
Wenn khandhas nur vereinigt sind.“
(evam khandhesu santesu
hoti satto ti sammitīti)

---

[1] Rhys Davids, Qu. of Mil. p. 45, p. XXX. Dahlmann, Buddha Berl. 1898), p. 125. Oldenberg, Buddha², p. 279 (¹ 264).

Die Verbindung der khandhas ist aber nichts anderes als die empiristisch-positivistische „Gesamtvorstellung meines Leibes" (= rūpa) „und meiner augenblicklichen Neigungen" (= saṇkhārā) „und Vorstellungen" (= vedanā, saññā, viññānam) der modernen Psychologie, so daß also über die innerliche Übereinstimmung der Ich-Auffassung von heutzutage mit der des Nāgasena kein Zweifel bestehen kann.

Jener Vergleich mit dem Wagen hatte sich übrigens auch späterhin großer Beliebtheit zu erfreuen; so wird er von Buddhaghosa in dem Visuddhi-magga unter noch schärferer Präzisierung und Heranziehung anderer Beispiele wie Haus, Faust, Laute, Heer, Stadt, Baum, ausführlich wiederholt (Kap. XVIII., s. Warren „Buddh. in trsl." p. 133): „Gerade so wie das Wort „Wagen" nur eine Ausdrucksweise ist für Achse, Räder, Wagenrumpf, Deichsel und sonstige Bestandteile, welche in einer gewissen Verbindung zu einander stehen, aber, wenn wir die Bestandteile der Reihe nach mustern, wir entdecken, daß im eigentlichen Sinne kein Wagen da ist, . . . genau so sind die Wörter „lebendes Wesen" und „Ich" nur eine Ausdrucksweise für die Gegenwart der fünf khandhas; aber wenn wir die einzelnen Zustände der Reihe nach mustern, entdecken wir, daß in Wirklichkeit kein Wesen vorhanden ist, welches das Substrat für solche Vorstellungen wie „ich bin" oder „Ich" bilden könnte, in anderen Worten: daß im absoluten Sinne nur Name-und-Form da ist. Die Einsicht desjenigen, der dieses erkennt, heißt Wissen der Wahrheit. Der aber, welcher dieses Wissen der Wahrheit beiseite läßt und an ein lebendes Wesen glaubt, muß annehmen, entweder daß dieses lebende Wesen vergehen oder daß es nicht vergehen wird. Wenn er annimmt, daß es nicht vergehen wird, so verfällt er in den Irrglauben der Beharrlichkeit (sassata-vāda); wenn er annimmt, daß es vergehen wird, in den Irrglauben der Vernichtung (uccheda-vāda). Und warum sage ich so? Weil, gerade wie saurer Rahm Milch zu seinem Vorläufer hat, so überhaupt nichts existiert, was nicht seine besonderen vorhergehenden Zustände hätte. Zu sagen: „Das lebende Wesen beharrt" kommt nicht an die Wahrheit heran; zu sagen: „Es wird vernichtet" führt über die Wahrheit hinaus."

Wenn in so absoluter Weise, wie hier in dem Milinda-pañha und dem Visuddhi-magga, mit dem Gedanken einer hinter dem Bewußtsein stehenden Wesenheit aufgeräumt wird, befremdet es nicht weiter,

wenn wir auch anderweitig jenen Grundsatz variiert finden. So ist eine Frage des Milinda (p. 54) auf das erkennende Subjekt (vedagū) gerichtet; durch die Querfragen des Nāgasena in die Enge getrieben, bezeichnet er es als das „innere Lebensprinzip" (abbhantare jīvo). Es hätte vielleicht nahegelegen, diese animistische Auffassung auf den mano, jenen sechsten Sinn, für den wir keine Bezeichnung als „Verstand" haben, und als dessen Organ eben das hadaya (Herz) galt, hinauszuspielen; aber auch hier bekämpft der Weise jede transzendentale Hypostase, die irgendwie als Grundfaktor oder Subjekt des Psychischen gedeutet werden könnte, und löst den Vorstellungsablauf in eine Reihe gleichgeordneter psychischer Zustände auf. Nachdem in dieser Weise nachgewiesen worden ist, daß es keinen Sinn habe, anzunehmen, die „Seele" nehme vermittelst der Sinne das außen Befindliche wahr, wie etwa der in einem Hause Sitzende die Umgebung durch die Fenster, wird folgende positive Erklärung gegeben (p. 56. 8. v. u.): „In Beziehung zum Auge und zur Form entsteht das visuelle Bewußtsein, und damit gleichzeitig Berührung (phassa), Gefühl, Vorstellung, Gedanke, Subsumption (oder Abstraktion, ekaggata), Realitätsgefühl (? jīvitindriyam) und Aufmerksamkeit — diese Zustände (dhammā) entstehen in Abhängigkeit voneinander (paccayato jāyanti), und kein erkennendes Subjekt wird dabei wahrgenommen."[1]

3. Die Zeit.

Dies alles steht durchaus im Einklang mit der prinzipiellen Tendenz des Buddhismus, sich auf die positive Erfahrung zu beschränken und transzendente Faktoren auszuschalten. Es ist nun von Interesse, zu sehen, wie dieser Grundsatz jetzt auch auf die Zeit, die, wie ich an anderer Stelle[2] ausgeführt habe, für die Beurteilung und Lösung des Ichproblems wichtigste formale Kategorie, ausgedehnt wird. Weder im Sutta- noch im Abhidhammapiṭaka scheint die Tragweite und erkenntnistheoretische Bedeutung der Zeit besonders gewürdigt oder auch nur beachtet zu sein. Das läßt sich allerdings nur mutmaßen, solange der Abhidhamma nicht genauer bekannt ist, aber an und für

---

[1] . . cakkhuñ-ca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññānaṁ, taṃsahajātā phasso vedanā saññā cetanā ekaggatā jīvitindriyam manasikāro ti evam-ete dhammā paccayato jāyanti, na h' ettha vedagū upalabbhati.

[2] Problem des Ich, S. 34, 37 ff.

sich wäre es leicht zu verstehen, daß erst die nach-kanonische Periode auf das Zeitproblem aufmerksam geworden wäre.

Es werden (II. 2. 9.) zunächst drei Arten oder Zustände von Zeit unterschieden: Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart. Es gibt Zeit, welche existiert, und solche, die nicht existiert (koci addhā atthi koci na-tthīti). „Mit Hinsicht auf Vorstellungen (saṅkhārā), die vergangen, verflossen, entschwunden, von Grund aus verändert sind, ist keine Zeit. Mit Hinsicht auf Zustände (dhammā), die zur Reife gelangt sind (d. i. als Frucht früheren karmas), und auf solche, denen noch die Fähigkeit des Reifens innewohnt, und solche, die anderweitig zur Wiedergeburt führen, ist Zeit. Auch mit Bezug auf Wesen (sattā), die nach dem Tode anderswo wiedergeboren werden, ist Zeit. Mit Bezug auf Wesen, die nach dem Tode nicht wiedergeboren werden, gibt es keine Zeit. Ebenso gibt es für völlig erlöste Wesen (d. i. für diejenigen, welche das parinirvāṇa erlangt haben) keine Zeit — wegen ihres völligen Erlöstseins".[1]

Wenn hier von Zeit, addhā (ssk. adhvan), die Rede ist, so ist es nicht die reale, von dem Standpunkt des erkenntnistheoretischen Realismus transzendente, die offenbar unter kāla zu verstehen ist, sondern die subjektive Kategorie der Zeitlichkeit, vielleicht noch genauer die bewußte Zeitlichkeit oder die Vorstellung der Zeit. Der Buddhist ist so sehr Empirist, daß er die Realität des Seins und der Zeit davon abhängig macht, ob das Individuum sich ihrer bewußt wird. Er versteht eben unter ihr nur die Erscheinung derselben für ein Bewußtsein, und es ist daher nicht sinnlos, wenn er sagt: koci addhā atthi koci na-tthi. Das atthi („ist") fällt eben hier mit „bewußt sein" zusammen, während das gemeinsame grammatische Subjekt beider Sätze die transzendental bezogene Zeit bezeichnet, deren Fraglichkeit durch das gleichzeitige Bejahen und Verneinen besonders hervortritt. Die Zeit als subjektive Erscheinung wird nun abhängig gedacht von den saṅkhārā. Diese bringen demnach das Zeitbewußtsein hervor, stehen daher über demselben und sind nicht, wie die Zeit, bloß ideal, sondern relativ real. Wie sind nun aber diese saṅkhārā zu denken, zeitlich oder unzeitlich? Sie können jedenfalls nicht selbst als von dem addhā, d. i. der ideellen Zeit, umschlossen gedacht werden. Es bleibt also nur die Möglichkeit übrig, den kāla

[1] ed. Trenckner, p. 50.

die transzendente Zeit — falls diese Interpretation überhaupt richtig ist — für ihr reales fundamentum in Anspruch zu nehmen. Davon ist aber keine Rede, und wir werden wohl annehmen dürfen, daß das Problem gar nicht so weit fortgesponnen wurde. Man blieb bei den saṅkhārā stehen, betrachtet diese als die Bedingung der wahrgenommenen Zeit, ohne sich die Frage vorzulegen, in welcher realen Beziehung die saṅkhārā zur Zeit, als dem anscheinend umspannenden Prinzip stehen.

Es käme also für eine genauere Untersuchung vor allem darauf an, festzustellen, in welcher besonderen erkenntnistheoretischen Bedeutung die Ausdrücke addhā und atthi jeweils gebraucht werden. Da es aber zu weit führen würde, den vorliegenden Abschnitt von diesem Gesichtspunkt aus detaillieren und analysieren zu wollen, möchte ich nur diejenige Auffassung hervorheben, welche sich mir aus einer solchen Analyse ergeben zu müssen scheint.

Die transzendentale Beziehung der subjektiven Zeit, d. h. die transzendente Zeit, wird nicht bestritten. Nur hat diese an und für sich für uns keine Bedeutung, da sie nicht ins Bewußtsein fällt. Sie existiert also für mich und andere meinesgleichen nur dadurch, daß sie mir bewußt wird, und insofern, als sie mir bewußt wird. Diese ihre Gegenwart (die eine subjektiv-ideale ist) wird abhängig gedacht von Zuständen des Individuums (saṅkhārā) als ihren Bedingungen; mit diesen steht und fällt sie.

Nach bekannter buddhistischer Anschauung sind nun aber diese saṅkhārā unmittelbar abhängig von der in beständigem Kreislauf ins Unendlich zurückgehenden, aber nicht auch in die Zukunft hinein unendlichen avijjā — sie hören mit der Überwindung des „Nichtwissens“ durch das Wissen oder das nirvāṇa auf. Eine Erörterung dieser Entstehungsgeschichte und genetischen Zusammenhänge der saṅkhārā gehört aber nicht hierher, sie bildet ein Kapitel des pratītya-samutpāda, den wir an dieser Stelle füglich beiseite lassen, und wird nur erwähnt, um zu zeigen, daß das Aufhören des Bewußtseins und damit der Zeit selbst ein tatsächlicher, aktueller Vorgang ist, über den man keinenfalls hinwegkommt.

Die bezügliche Darstellung des Milinda-pañha läßt demgemäß nur die eine Deutung zu, daß die Zeit im gewöhnlichen Sinne (kāla) etwas Transzendentes ist, daß sie aber, als subjektiv-ideale Form betrachtet, ebensowohl sein wie nicht sein kann, wobei ihr Sein und

Nichtsein von den das Bewußtsein ermöglichenden Voraussetzungen abhängt.

Es ist übrigens leicht begreiflich, wie diese und ähnliche Stellen zu der sicher irrtümlichen Ansicht führen konnten, der Buddhismus habe die Realität der Zeit geradezu geleugnet. Man fand hier die Zeitlichkeit als subjektive Anschauungsform stark betont und glaubte damit ohne weiteres die Zeit als eine transzendente Kategorie ausgeschaltet. Tatsächlich liegt aber die Sache so, daß eine Leugnung der Existentialität der Zeit gar nicht ins Auge gefaßt wurde. Ich möchte nun zwar nicht annehmen, daß eine derartige extrem-idealistische Auffassung der Zeitlichkeit ohne innere Wahrscheinlichkeit wäre, und ich habe selbst (Problem des Ich, p. 52) zu zeigen gesucht, wie sich auch ohne die Annahme einer transzendenten Zeit das Dasein widerspruchslos konstruieren ließe. Aber jedenfalls können Stellen, wie die angeführten, höchstens das eine beweisen, daß man schon zur Zeit des Milinda-pañha die ideale Zeit (addhā) von der existentialen (kāla) unterschied und die subjektive Zeit nicht schlechthin als seiend annahm, aber nicht, daß man die Zeit als transzendente schlankweg bestritt, wie die extrem-idealistische Auffassung einzelner Forscher behauptet.

Für die Beurteilung der in Frage kommenden buddhistischen Theorie ist nun aber die sich anschließende Erörterung[1] von entscheidender Wichtigkeit. Es wird da nach dem Grunde (mūlaṃ) der vergangenen, zukünftigen und gegenwärtigen Zeit gefragt. Nāgasena antwortet damit, daß er das Nichtwissen als mūlaṃ angibt. Im Anschluß an die avijjā werden dann die übrigen elf Glieder des paṭiccasamuppāda aufgeführt, und zwar in der üblichen Weise, wie z. B. auch im Mahā-Nidāna-Sutta (ed. Grimblot, p. 246) und Saṃyutta Nikāya XXII, p. 90. Die Aufzählung geschieht aber hier nur, um die Undenkbarkeit eines Anfangs zu zeigen. Milinda kann es nicht verstehen, daß ein Anfangspunkt undenkbar sei, worauf ihm der Weise bedeutet, daß die vergangene Zeit eben der Anfangspunkt sei.

Auf die Frage, ob sich denn über diesen Anfang gar nichts ausmachen lasse, erwidert Nāgasena, in gewisser Hinsicht sei es schon angängig, in anderer nicht. Aufgefordert, sich genauer zu erklären,

[1] II. 3. 1 ff. Trenckners ed. p. 50.

sagt der Weise: „Früher, o König, war in jeder Hinsicht jedes einzelne [Gegenstand unseres] Nichtwissens. Es ist uns, als wäre es nicht gewesen. In anbetracht dessen ist der erste Anfang unbekannt. Was aber nicht war, das wird; sobald es begonnen hat zu werden, löst es sich wieder auf. Mit Bezug hierauf ist der erste Anfang bekannt".[1]

Der Sinn dieser Stelle ist der, daß ein beliebiger Zustand sich bis zu einem gewissen Zeitpunkt, einer Grenze zurückverfolgen läßt, d. h. also, daß eine jede Individualität einen bestimmten Anfangspunkt hat. Dieser selbst ist aber eine Folge von etwas, von dem wir sagen müssen, „es war nicht" (nāhosīti); demgemäß war ursprünglich alles, mag es sich in einer Form darstellen, in welcher es wolle — avijjā, Nichtwissen.

Wie könnte hier avijjā anders gedeutet werden, als in dem Sinne von unserem individuell-zufälligen Nichtwissen des früheren Zustandes. Denn wenn wir sagen: „Das und das war nicht", so heißt dies nicht: „Es war ganz und gar nicht" — denn dann müßte etwas aus nichts entstehen können, was dem Inder als ein Unding vorkam, wenn auch gerade der spätere systematische Buddhismus das Prinzip einer Entstehung aus dem Nichts verfocht[2]; sondern es bedeutet, daß es nicht so, daß seine „Form" oder „Gestalt" eine absolut verschiedene war. Nur dann hat jener Satz einen Sinn, wenn avijja, Unwissenheit, so viel ist wie: von uns ungewußt und unbegriffen.

Man könnte nun versucht sein zu glauben, daß an der angegebenen Stelle statt der aus dem Zusammenhang sich ergebenden nächstliegenden Bedeutung von „Unkenntnis der ferneren Vergangenheit" jene andere Bedeutung von avijjā unversehens Platz greift, die diesem Terminus in dem paṭicca-samuppāda zukommt. Da kann er aber verschiedenes bedeuten, und die Glossen der späteren Scholastiker tragen eher dazu bei, das Urteil zu verwirren, als die Einsicht in den ursprünglichen, naiven Sinn zu fördern. Aber jedenfalls drückt er nicht unsere subjektive Unwissenheit und Unkenntnis des Anfangs aller Dinge aus. Denn diese wäre doch — von anderen Argumenten, nach denen man nicht lange zu suchen braucht, abgesehen — eine

---

[1] ed. Trenckner, S. 51.

[2] „asataḥ saj jāyate" wird von Vācaspati Miçra in der Sāṅkhya-Tattva-Kaumudī (Einleitung zu Kārikā 9) als buddhistischer Grundsatz angegeben. — Vgl. auch Garbe, Sāṅkhya-Philosophie, p. 228 ff.

bewußte Vorstellung, ein Gedanke, und käme zu viññāna zu stehen, wenn die Reihe überhaupt logisch-konsequent wäre, aber interessant ist es immerhin, daß zwei so disparate Dinge, wie unsere augenblickliche Unwissenheit und das den saṃsāra aus sich erzeugende Prinzip ohne Anstoß zu erregen gleich benamt wurden — benamt werden konnten. Es läßt sich gerade hieraus vielleicht entnehmen, daß die Vieldeutigkeit des Wortes ein Grund seiner Verwendung hinsichtlich eines Verhältnisses war, welches das dunkelste und unfaßbarste seiner ganzen Natur nach sein muß — des Ursprungs von Sein und Bewußtsein.

Für die Feststellung der in dem Milinda-pañha vertretenen Auffassung der Zeitkategorie kommt nun aber noch besonders die sich an den zuletzt erörterten Passus unmittelbar anschließende Diskussion in Betracht:

„Ehrwürdiger Nāgasena, was, ohne gewesen zu sein, wird, und nachdem es geworden ist, vergeht, das geht beiderseitig begrenzt (eigentlich abgeschnitten) unter". — „[Ja] o König, wenn das beiderseitig Begrenzte untergeht". — „Kann das beiderseitig Begrenzte sich weiterentwickeln (eig. wachsen)?" — „Ja, es kann sich weiterentwickeln". — „Nicht hiernach frage ich, sondern ob es von dem Punkte der Gegenwart aus (koṭito) [nach einer Seite hin] sich entwickeln kann?" — „Ja, es kann sich entwickeln". — „Gib ein Beispiel!" — Der Weise verglich es mit einem Baume: „Die skandhas sind nur die Samen des Leides". — „Lehrreich bist Du, ehrwürdiger Nāgasena."[1]

---

[1] Trenckners Ausg., p. 52.

Bhante Nāgasena, yam ahutvā sambhoti hutvā paṭivigacchati, nanu taṃ ubhato chinnam attham gacchatīti. — Yadi māhārāja ubhato chinnā attham (A. chinnam attham) gacchati ubhato chinnā sakkā vaddhetun-ti. Āma, sā pi sakkā vaḍḍhetun-ti. Nāham bhante etaṁ pucchāmi, koṭito sakkā vaḍḍhetun-ti. — Āma, sakkā vaḍḍhetun-ti. — Nāham bhante etam pucchāmi, koṭito sakkā vaḍḍhetun-ti. — Āma sakka vaḍḍhetun-ti. — Opammam karohīti. — Thero tassa rukkhūpamaṁ akāsi: khandhā ca kevalassa dukkhakkhandhassa bījanīti. — kallo si bhante Nāgasenāti.

Rhys Davids Übs. ib. p. 81. „But, reverend Sir, if that which was not, becomes, and as soon as it has begun to become passes again away, then surely being thus cut off at both ends, it must be entirely destroyed?" „Nay, surely, o king, if it be thus cut off at both ends, can it not at both

Diese Auseinandersetzung läuft darauf hinaus, daß die Wirklichkeit nach den zwei Dimensionen der Vergangenheit und Zukunft hin auf einen Punkt reduziert ist. Also auch hier haben wir es mit der Frage nach dem Wesen der Zeit zu tun. Um aber der an dieser Stelle vertretenen Anschauung möglichst gerecht zu werden, sehen wir uns veranlaßt, einen geschichtlichen Rückblick auf die früheren Begriffsbestimmungen der Zeitkategorie zu werfen.

---

ends be made to grow again?" „Yes, it might. But that is not my question. Could it grow again from the point at which it was cut off?" „Certainly." „Give me an illustration." Then the elder repeated the simile of the tree and the seed, and said that the skandhas (the constituent elements of all life, organic and inorganic) were so many seeds, and the king confessed himself satisfied.

Die Stelle ist im Pālitexte ohne Zweifel verderbt. Rhys Davids bemerkt zu dem Wechsel des Geschlechts chinnaṃ — chinnā (p. 82, Anm. 2): „possibly the word ignorance has been dropped out. Trenckner says the passage is corrupt, and the Siṃhalese is so involved as to be unintelligible". Der Vorschlag Rhys Davids ist unannehmbar. Eine Reinigung des Textes ist nur durch Vergleichung der Handschriften möglich. Ich möchte indessen auf folgendes hinweisen. Zunächst deutet das erste „Āma, sā pi etc." darauf hin, daß eine Frage des Milinda unmittelbar vorausgeht. Ich interpungiere also in dem vorangehenden Satze zwischen gacchati und ubhato und betrachte den ersten Satzzusammenhang als Antwort des Nāgasena auf die vorangehende Frage des Königs, den zweiten als die sich weiter anschließende Frage desselben. Diese letztere lautet demnach: Ubhato chinnā sakkā vaḍḍhetum?, worauf die genau entsprechende Antwort erfolgt: Āma, sā pi sakkā vaḍḍhetum. Nun bleibt aber immer noch der Wechsel des Geschlechtes von chinnaṃ zu chinnā zu erklären. Man könnte entweder mit Rhys Davids ein feminines Substantiv zu chinnā ergänzen (aber jedenfalls nicht avijjā); oder einen maskulinen nom. plur. — etwa khandhā entsprechend der endgültigen Entscheidung „khandā ca kevalassa dukkhakkhandassa bījānīti" — allerdings müßte dann auch das verbum finitum in den Plural gesetzt werden; oder aber chinnā ist ein subst. fem. und bedeutet „etwas Begrenztes", eine Gebrauchsweise, die aber erst anderweitig belegt werden müßte, ehe man sie zur Erklärung heranzieht. Einstweilen, d. h. bis eine genauere Feststellung auf Grund von Handschriften erfolgt, neige ich noch am ehesten zu der Annahme, daß man es hier mit einer, bei laxer Ausdrucksweise ja recht wohl denkbarer Metabasis aus dem sächlichen ins weibliche Geschlecht zu tun habe, und lege daher auf den Geschlechtsunterschied kein weiteres Gewicht.

Wenn man den Begriff der Zeit in die Vergangenheit zurückverfolgt, so stellt sich heraus, daß derselbe erst verhältnismäßig junger Entstehung ist. Im Ṛgveda kommt das Wort kāla nur an einer Stelle vor, und zwar in einem der spätesten Teile (X, 42, 9), und überdies mit der Bedeutung der bestimmten Zeit (= ved. ṛtu). Selbst in der älteren Brāhmaṇa-Literatur, in welcher das Wort anfängt häufiger zu werden, herrscht noch die Anschauung einer bestimmten Zeitspanne vor, so daß auch in jener Periode die Zeit als Begriff offenbar noch nicht in das Bewußtsein getreten war.[1] Von da an tritt aber die Zeit als der urgewaltige Schöpfer, als das eigentliche Prinzip des Seins immer mehr in den Vordergrund; im Atharvaveda wird sie an einer Stelle (XIX, 54) als der Ursprung der Gewässer (kālād āpaḥ samabhavan), an einer anderen (XIX, 53) als Vater Prajāpatis, Träger des Brahman und Parameshṭhin, als Erzeuger des Svayambhū bezeichnet.[2] Über die Bedeutung des kāla-vāda, jener Lehre, welche die Zeit als das Absolute betrachtet und alles aus ihr ableiten möchte, im Mahābhārata, hat Schrader a. a. O. eingehender gehandelt: auch damals noch war man sich weder der Naivität bewußt, die darin liegt, die Zeit als eine reale Größe von allerdings unbestimmten Umfang sich vorzustellen, noch dachte man daran, zwischen einer bewußtseins-immanenten und -transzendenten Zeit zu unterscheiden; denn die Stelle, welche Schrader in entsprechendem Sinne aufzufassen versucht (XII, 227, 29): kālaḥ kāle nayati mām, „Die Zeit führt mich in der Zeit", läßt andere, jedenfalls näher liegende Deutungen zu, wenn sie überhaupt ernst zu nehmen ist. Es liegt also hier noch nichts vor, was man eine systematische Theorie nennen könnte; es sind Spekulationen von dem jener Epoche eigenen teils pantheistischen, teils materialistischen, teils animistischen Charakter, die, von dem genetischen Gesichtspunkt aus betrachtet, sehr beachtenswert sind, aber doch nur von geringem Interesse, soweit philosophische Probleme in Frage kommen. Zu einer systematischen Form hat es auch in der Folgezeit der kāla-vāda nicht gebracht, obwohl Schrader (p. 27) darauf hinweist, daß aus den durch Malayagiri im Kommentar zur Nandī überlieferten Zitaten auf das derzeitige Vorhandensein eines speziellen Lehrbuches des kāla-vāda zu schließen sei. Der Ausdruck

---

[1] Vgl. Schrader, „Über den Stand der ind. Phil. etc.", p. 19.

[2] Vgl. Deussen, Allgem. Gesch. der Philos. I, p. 210f.

„Lehrbuch“ dürfte hier eben schwerlich am Platze sein; denn die abfällige und ins Lächerliche ziehende Beurteilung Malayagiris deutet darauf hin, daß man jene kālavādins überhaupt nicht ernst nahm. Auch Gauḍapāda, der Verfasser der Kārikā zur Māṇḍūkyā-Upanishad, welcher so ziemlich am Anfang der eigentlich systematischen Philosophie steht, erwähnt die „Kāla-Theoretiker“ (Kāla-cintakā I, 8) und „Kāla-Kenner“ (kāla-vido II, 24) in einer Weise, die nur den Schluß auf die völlige Bedeutungslosigkeit dieser Schule zuläßt; Çaṅkara erwähnt sie in seinem Kommentar überhaupt nicht, und Ānandagiri identifiziert in der zugehörigen Glosse jene kāla-vādins mit den jyotirvidaḥ, d. h. den Astronomen[1], und dazu stimmt vorzüglich, daß der Astronom Varāhamihira († 587 A. D.) im Eingang seiner Bṛhat-Saṃhitā[2] den Kālavāda unmittelbar dem Sāṅkhya- und Vaiçeshika-Systeme zur Seite stellt: der Astronom machte es da gerade so wie der Grammatiker, wenn dieser das Pāṇini-darçaṇam zur Philosophie rechnet[3] und behauptet, die Grammatik (vyākaraṇa-çāstram) müsse wegen ihrer Zweckdienlichkeit zur Erreichung des höchsten Zieles studiert werden (l. c. p. 147).

Sehen wir nun von dieser Lehre des kāla-vāda, von dem uns aber nichts weiter berichtet wird, und der naturgemäß nur eine untergeordnete Rolle spielen konnte, ab, so enthält, wie es ja auch bei dem metaphysik-feindlichen Charakter des ursprünglichen Buddhismus zu erwarten ist, das Sutta-Piṭaka nichts, was irgendwie auf die Auffassung und den Begriff der Zeit einen Schluß gestattete. Das Māluṅkyāputta-Sutta, das 63ste des Majjhima-Nikāya (I, 426 ff.), und Aggi-Vacchagotta-Sutta, das 72ste derselben Sammlung (I, 483 ff.), lassen die völlige Gleichgültigkeit Buddhas gegenüber Fragen, wie die nach der Dauer der Welt, nach einem zeitlichen Leben im Jenseits, deutlich erkennen. Diese Indifferenz gegenüber einer theoretischen Naturbetrachtung, die wir an anderer Stelle ausführlicher charakterisiert haben, hinderte aber auch noch zur Zeit der Entstehung des Abhidharma eine ernstliche Beschäftigung mit derartigen spekulativ-naturwissenschaftlichen Problemen, und erst im Milinda-pañha, welcher

---

[1] Zu I, 8: jyotirvidāṃ kalpanāprakāram āha | kālād iti |
Zu II, 24: kālaḥ paramārtha iti jyotirvidaḥ |

[2] Hsg. von Kern, Calc. Bibl. Ind. 1865. Vgl. Thibauts Einl. zu seiner Ausg. der Pañca-siddhāntikā. Ben. 1889.

[3] Vgl. Sarva-darçana-saṅgraha (Kalk. 1858), p. 135 ff.

noch in enger Beziehung zu dem Tripiṭaka steht, aber doch schon den Geist der kommenden Systematik spüren läßt, begegnen uns, wenn auch keine streng-dialektischen Erörterungen, so doch Begriffe und Definitionen, welche eine lange Schulung des begrifflichen Denkens und in gewissem Sinne auch eine systematische Gründlichkeit der logischen Entwicklung erkennen lassen. Man wird sich dessen recht wohl bewußt, wenn man jene eigentümliche Stelle des Milinda-pañha näher ins Auge faßt, welche uns zu dieser rückschauenden Betrachtung über die Zeitvorstellung der vorbuddhistischen Literaturepochen veranlaßte.

Verschiedenes läßt sich jener Stelle entnehmen. Zunächst, daß die Zeit schon auf die momentane Gegenwart reduziert war. Diese selbst war nach den zwei Seiten der Vergangenheit und Zukunft hin „abgeschnitten" (chinnā) — also die Beschränkung der realen Zeitlichkeit auf den unteilbaren Punkt des Jetzt wurde schon damals als eine notwendige Konsequenz des positivistischen Denkens erkannt.

Ferner läßt jenes Gespräch erkennen, daß man mit der Subjektivierung der Zeit Ernst machte, daß man sich darüber klar war, der Zeit nur als eines ideellen Phänomens bewußt zu sein — eine Annahme, die ja nur die Konsequenz jener anderen ist, daß nur die Gegenwart auf aktuelle Bedeutung Anspruch erheben kann. Denn wenn Vergangenheit und Zukunft nicht real sind, so sind sie entweder absolut nicht oder nur phänomenal. Da das erstere zu behaupten nicht angeht, insofern die Vergangenheit und Zukunft doch in einer unbezweifelbaren Beziehung zu einander wie zur Gegenwart stehen, so bleibt nur übrig, sie ideell aufzufassen, und diesen Schritt hatten die Buddhisten schon um Christi Geburt getan. Die hiermit eng zusammenhängende, in seiner endgültigen Antwort zum Ausdruck kommende Ablehnung des Ausdrucks koṭito „von der punktuellen Gegenwart aus" (d. h. nach der Zukunft hin) durch Nāgasena läßt sich so leicht erklären: er will eben jeden Anlaß vermeiden, die Vermutung aufkommen zu lassen, als ob die Zukunft etwas Reales, etwas Seiendes, etwas Existentes wäre. Er behauptet auch nicht das Gegenteil davon, nämlich daß sie etwas Irreales oder Nicht-Seiendes wäre, denn er fürchtet mit Recht, dadurch nur wieder eine nicht minder verwerfliche und gefährliche Anschauung wachzurufen, insofern er selbst von jeder Dogmatik hinsichtlich seines erkenntnistheoretischen Standpunktes frei ist. Indem er also eine Veränderung, eigentlich

Wachstum (vaḍḍhetuṃ), zugibt, hält er doch indirekt an der punktuellen Gegenwart fest, indem er jene auf die khandhas, die psychischen Zustände, bezieht, die letzteren aber auf das Leiden, das dukkhaṃ, das immer da ist, solange psychisches Sein in zeitlicher Form existiert.

Man wird aber vielleicht einwenden, diese ganze Erörterung über das Zeitproblem habe doch herzlich wenig mit der Frage des Ich zu tun und passe überhaupt nicht in die vorliegende Abhandlung hinein. Ich möchte indessen einer solchen Annahme entgegenhalten, daß philosophische Probleme ohne Berücksichtigung der Zeitkategorie sich überhaupt nicht auch nur einigermaßen befriedigend beantworten lassen. Gerade deshalb, weil in dem besprochenen Passus der „Fragen des Milinda“ eine präzisierte Auffassung der Zeitlichkeit vorliegt, ist derselbe für die buddhistische Weltanschauung von so außerordentlicher Wichtigkeit, und es wird unsere nächste Aufgabe sein, die jener Darlegung zu Grunde liegenden Ansichten mit besonderer Beachtung ihrer Beziehung zum Erkenntnisproblem zu analysieren.



Fünfter Abschnitt.

Die spätere Lehrentwicklung.

Soeben wurde gezeigt, wie der Buddhismus um den Beginn unserer Zeitrechnung sich schon zwei philosophische Einsichten zu eigen gemacht hatte: die Reduktion der aktuellen Zeit auf die momentane Gegenwart und die Erkenntnis der Idealität des Zeitlichen, soweit es für uns als Gegenstand der Erfahrung in Betracht kommt. Entsprechend jener Beschränkung auf den nach beiden Seiten abgeschnittenen Nullpunkt der Gegenwart mußte auch die Vorstellung des Ich, soweit diesem überhaupt noch irgendwelche Aktualität beigelegt wurde, auf die des gegenwärtigen Augenblicks eingeschränkt werden. Wir finden diesen Gedanken nirgends ausdrücklich ausgesprochen, aber er ist nichts als eine selbstverständliche Konsequenz der anderweitigen Voraussetzungen. Hatte man bisher die Gesamtheit der skandhas, also das, was wir heute unter dem „empirischen“ oder „zusammengesetzten“ Ich verstehen, als „Ich“ betrachten zu können geglaubt, so wurde diese Vorstellung jetzt noch weiter beschränkt, und zwar auf die momentane Gegenwart. In diesem Sinne kann auch schließlich von einem „Zunehmen“, einem „Wachsen“ geredet werden, indem eben jeder einzelne dieser Zeitpunkte mit einem Merkmale behaftet ist, das, wie die Folge auf die Ursache, auf die fünf skandhas oder psychischen Elementgruppen zurückgeführt werden kann. Dieses Gesamtcharakteristikum der skandhas, welches sich zu den letzteren nicht etwa in einem absoluten Kausalverhältnis, sondern nur in einer Art von Beziehung befindet, ist nun das dukkham (ssk. duḥkham), d. h. auf deutsch mit nicht ganz genauer Entsprechung, weil zu prononziert: das Leid.

Diese auf den ersten Blick vielleicht etwas abstrus erscheinende Behauptung entbehrt indessen nicht einer faktischen Unterlage. Es kommt eben darauf an, wie man die Motivation zum Handeln auffaßt. Ich habe mich an anderer Stelle[1] dahin ausgesprochen, daß diese wesentlich durch die Gefühle der Lust und Unlust vermittelt wird, durch das erstere in der Gestalt der lusterweckenden Hoffnung und Begierde, durch das andere, insofern die noch unbefriedigte, also unlustbehaftete Gegenwart ein beständiger Sporn zur Tätigkeit ist. Da nun aber doch auch die Hoffnung und Begierde eine illusorische Lust sind, indem eben das erstrebte Glück immer erst in der Zukunft verwirklicht werden soll, für die Gegenwart also nicht in Betracht kommt, so bleibt auch hier als Motivationsmoment nur die Unzufriedenheit mit dem bisherigen Zustande übrig, also die Unlust. Nun ist aber leicht zu zeigen, daß jeder Bewußtseinsaugenblick von einem Motiv zum Handeln getragen wird, da ja sonst die tatsächliche Kontinuität der menschlichen Tätigkeit nicht stattfände; und so ist man auf Grund einer rein-sachlichen Feststellung veranlaßt, die Unlust als das allgemeinste Charakteristikum des Bewußtseins abzuleiten. Daß diese Unlust auf ein Minimum reduziert werden kann — nämlich wenn die kommenden Eventualitäten klar vorausgesehen werden, und ein zielbewußtes Handeln alle weiteren unlusterregenden Faktoren aus seiner Bahn fernzuhalten weiß —, ändert prinzipiell nichts daran, daß eben die Unlust infolge ihrer Notwendigkeit als Tätigkeitsantrieb der stete Begleiter des Bewußtseins ist.

Genau dieselbe Anschauung liegt nun auch vor, wenn der Buddhismus die Unlust als das einzig Beständige, weil mit einem jeden Bewußtseinsmoment unlösbar Verknüpfte, bezeichnet. Sie wird ihrerseits wieder auf die skandhas oder psychischen Zuständlichkeiten zurückgeführt. Das ist eigentlich keine Erklärung, sondern nur eine Feststellung. Eine Erklärung jener Beziehung hat der Buddhismus nicht versucht, weil er zu sehr konsequenter Positivismus war und sein philosophisches Konto nicht mit metaphysischen Hypothesen belasten wollte. Daher gelang es aber auch dem Buddhismus nicht, die erkannte Alogicität wieder einem höheren Prinzip unterzuordnen, wie wir es tun, wenn wir die mit dem Handeln notwendig verknüpfte Unlust als conditio sine qua non der Tätigkeit auffassen und

---

[1] Das Problem des Ich, S. 79 ff., 87.

die Tätigkeit als einen logischen Ausfluß eines teleologischen Weltplanes betrachten. Zu derartigen Erklärungen hat es also der Buddhismus nicht gebracht, und aus diesem Grunde ist es ihm auch nicht gelungen, sich aus dem individuellen Pessimismus und Miserabilismus zu einer von höheren Gesichtspunkten getragenen Weltanschauung emporzuschwingen.

Und doch war eigentlich mit der so äußerst scharfsinnigen Zergliederung des empirischen Ich der Punkt erreicht, von wo der Übergang zu einer transzendentalen Deutung des psychisch Immanenten nicht schwer fallen konnte. Denn wer auch nur ein klein wenig das Bedürfnis verspürt, die Tatsachen miteinander in einen inneren logischen Zusammenhang zu bringen, wird sich nicht damit zufrieden geben können, die Momentaneität des diskursiv Bewußten als letztes erreichbares Faktum hinzunehmen, sondern er wird sich instinktiv genötigt fühlen, doch zum mindesten einen Träger, ein Subjekt der Bewußtseinsmomente zu hypostasieren. Wenn der Buddhismus diesen Schritt nicht getan hat, auch späterhin nicht, wo doch die Lehre in verschiedene Systeme zersplitterte, so lag dies vor allem an seiner extrem positivistischen Tendenz, die ihm verbot, über das in der Erfahrung Gegebene hinaus zu spekulieren, dann aber auch daran, daß die Anerkennung eines Subjektes den radikalen Bruch mit dem wichtigsten und wesentlichsten Grundsatz jener Weltanschauung, für welche eben die Leugnung des ātman oder transzendenten Ich entscheidend war, bedeutet hätte. Daß einzelne Anhänger des Buddhismus der Denknotwendigkeit, ein Substrat der Bewußtseinsvorgänge anzunehmen, unterlagen, dafür ist eine hohe Wahrscheinlichkeit vorhanden; nur bedeutete eben dieser Schritt den Abfall vom Buddhismus und den Übertritt zu dem brahmanischen ātmavāda der Upanishaden und des Vedānta, und daß solche „Überläufer zu den Tīrthyas" (titthiya-pakkantaka, Mil. Pañha ed. Trenckner p. 310) keine Seltenheit waren, geht aus den Texten zur Genüge hervor.

Indessen mag es auch vorgekommen sein, daß der ātmavāda von Buddhisten selbst proklamiert wurde, ohne daß sie sich des schneidenden Widerspruchs bewußt wurden, in welchem sich derselbe zu einem Hauptprinzip ihrer Weltanschauung befand. So wird in tibetischen Quellen[1] berichtet, daß gegen Dhītikas Ende — es ist

[1] Wassiljeff I, p. 57.

derselbe Dhītika, der, aus Ujjayinī stammend, dem Upagupta, Açokas berühmtem Zeitgenossen und Führer der Sthaviras auf dem Konzil zu Pāṭaliputra, im Lehramte folgte und ein Zeitgenosse des Königs Minara (= Μέναν δρος, Milinda) von Tukhāra (= Baktrien) war — „die Geistlichen im Königreich Maru sich versammeln", um die Lehre eines gewissen Vatsa, der die Realität des Ich behauptete, zu verdammen. Damals soll auch die Anerkennung des anātma-vāda als entscheidend für die Zugehörigkeit zum Buddhismus aufgestellt worden sein. Jedenfalls geht daraus, daß jene doch rein philosophische Frage zu einem Konzile und einer ausdrücklichen Verurteilung des ātma-vāda als einer häretischen Lehre Veranlassung gegeben hat, hervor, daß einerseits der in der natürlichen Entwicklung des Systems begründete Übergang zu der Anerkennung eines Subjekts schon beträchtliche Zeit vor Beginn unserer Zeitrechnung als ein Bedürfnis empfunden wurde und ferner, daß man sich der grundlegenden Bedeutung der positivistischen Subjektsleugnung als des wichtigsten und entscheidendsten Grundsatzes immer deutlicher bewußt geworden war. Vatsa soll samt seinen Anhängern die von ihm aufgestellte Lehre widerrufen haben. Falls aber unter diesen die Schule der Vatsīputriyas zu verstehen wäre, die selbst eine Abteilung der Sthaviras bildeten, so ließe dies erkennen, wie bedenklich weite Kreise schon damals brahmanische Einflüsse im buddhistischen Geistesleben gezogen hatten.[1]

Es wäre nun von höchstem Interesse, festzustellen, in welchem Umfange die einzelnen Sekten an derartigen Umbildungen der Lehre beteiligt waren. Dieses Problem ist aber ohne Zweifel eines der schwierigsten und verwickeltsten der indischen Kulturgeschichte. Lehrbücher der Schulen selbst, die möglicherweise überhaupt nicht existiert haben, sind uns keine erhalten[2], und so sind wir auf die vielfach

---

[1] Ich lasse es dahingestellt, wie mit der angegebenen Widerrufung des Vatsa die Angabe des Dsham-jang-bschadpa in seinem Werke über die spätbuddhistischen Siddhāntas, nach welcher die Vatsīputrīyas eine der fünf Sekten wären, die das transzendente Ich anerkannten, zu vereinbaren ist (Wass. I, 269).

[2] Nach Wass. I, p. 62 sind, was die Sūtras und Abhidharmas betrifft, von den Schriften und Lehren der verschiedenen Sekten des Hīnayāna „nur die Produkte zweier Schulen, der Vaibhāshikas und Sautrāntikás, in denen sich alle ihnen vorausgegangenen achtzehn miteinander verschmolzen haben, bis auf uns gekommen". Vgl. ebd. 114.

widerstreitenden Mitteilungen der späten tibetischen Berichte angewiesen, von denen das in Wassiljeffs Buddhismus I. (223 ff.) aus dem Tibetischen übersetzte Werk des Vasumitra „Das die Verschiedenheit der Hauptmeinungen ordnende Rad" (samayabedhoparacanacakra) das wertvollste sein dürfte. Leider sind die Unterscheidungsmerkmale der einzelnen Lehren zu summarisch und prinziplos angegeben, als daß sie sich kritisch verwerten ließen. Auch lassen einzelne Angaben, wie z. B. die über die verschiedenen Arten von Unzusammengesetztem (S. 264, 270, 282 d. dtsch. Ausg.) vermuten, daß sie sich eher auf die Endpunkte der Lehrentwicklungen innerhalb der einzelnen Schulen beziehen als auf die Zeit ihrer Entstehung. Von größerer Bedeutung ist in Anbetracht des gegenwärtigen Standes unserer Kenntnisse ohne Zweifel das Kathā-vatthu, welches vor allem deswegen von maßgebender Bedeutung ist, weil es eine genaue Darstellung des der Pāliüberlieferung zu Grunde liegenden Theravāda bietet.

Rhys Davids gibt in der Einleitung zum zweiten Bande seiner Übersetzung des Milinda-pañha (Sacred Books of the East vol. XXXVI. p. XX. ff.) seiner Überzeugung Ausdruck, daß der Standpunkt des Kathā-vatthu mit dem des Milinda-pañha genau übereinstimmt. Auch tritt diese innere Beziehung und Zusammengehörigkeit der beiden Werke aus der von Rhys Davids im „Journal of the Royal Asiatic Society" 1902 (The sects of the Buddhists. Schools of Buddhist belief.) veröffentlichten Übersicht der in dem Kathā-vatthu diskutierten Lehrmeinungen deutlich hervor. Das ist ja aber nur natürlich und eigentlich selbstverständlich, indem der Milinda-pañha in Ceylon und den abhängigen Gebieten von jeher ein fast kanonisches Ansehen genoß. Für Buddhaghosa, den berühmten Kirchenlehrer und Verfasser von Kommentaren zu den Piṭakatexten, bedurfte es keiner weiteren Bekräftigung einer Lehre, wenn dieselbe durch Nāgasena vertreten worden war.[1] Wenn wir aber weiter in Betracht ziehen, daß die Heimat der „Fragen des Milinda" das nördliche Indien, genauer noch der nord-westliche Teil desselben gewesen sein muß[2], — eine

[1] kim ettha aññena vattabbam? Vuttam etaṃ Nāgasenattheren' eva Milinda-raññā putthena (Sumaṅgala Vilāsinī, p. 275). Vgl. Rhys Davids l. c. vol. I, p. XVI.

[2] Rhys Davids, Einl. zu Qu. of Mil. I, p. XLIV. „The writer of the Questions of Milinda resided in the far North-West of India, or in the Panjāb itself".

Vermutung, die dadurch gestützt wird, daß der Schauplatz der Gespräche des Königs mit dem buddhistischen Weisen in einer Entfernung von nur zwölf Yojanas von Kashmīr sich befindet[1], — so dürfen wir bei der immensen Bedeutung jenes Gebietes für die Verbreitung des Buddhismus nach Baktrien und überhaupt in die westlichen Länder annehmen, daß die Lehrauffassung des Milinda-pañha für ein außerordentlich weites Gebiet maßgebend war. Eine indirekte Bestätigung dieser an und für sich sehr wahrscheinlichen Hypothese liegt darin, daß es auch in Bunyiu Nanjio's „Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka" verzeichnet ist (No. 1358. „Translated under the Eastern Tsin Dynasty", 317—420), und daß verschiedene Versionen desselben in chinesischen Übersetzungen festgestellt worden sind.[2] Es scheint überhaupt ein standard work der Sthaviraschule gewesen zu sein, indem es auch in der Abhidharmakoça-vyākhyā erwähnt wird[3], und zwar nicht erst im Kommentare des Yaçomitra, sondern in dem Texte des Vasubandhu selbst.[4] Der Abhidharmakoça aber, dessen Entstehungszeit nach S. Lévi (Journ. As. XVI. 546, Comptes rendus etc. p. 235) in das 6. Jahrhundert fällt, gehört der Sarvāstivāda-Schule an, also derselben, der auch der südliche Hīnayāna der Sthaviras angehört.[5] Den genaueren Nachweis dieser Beziehungen zu erbringen, wird indessen erst dann möglich sein, wenn das umfangreiche Material, welches vorläufig noch in den

---

[1] Mil. Pañha ed. Trenckner, p. 82.

[2] Vgl. Rhys Davids, Einl. zum zweiten Bande seiner Übs. des Mil. Pañha, p. I ff. S. Lévy, Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists I, p. 518.

[3] Burnouf, Introduction etc., p. 570.

[4] S. Lévy in „Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres" 1893, p. 232. Barth, „Revue de l'Histoire des Religions" 1893, p. 258. Rhys Davids, Qu. of Mil. II, p. XVII.

[5] Ryauon Fujishima, Le Bouddhisme Japonais, p. 1. Wassiljeff, Buddh. I, p. 77. „Eine unter den Hīnayānisten berühmte Persönlichkeit ist, und zwar unbestritten, Vasubandhu, der Verfasser des Abhidharma-koça, welcher alle, die andere Hauptschule, die Hīnayāna-Sautrāntikas, charakterisierenden Ideen in seinem Werke zusammenstellte; die Legenden machen ihn in den chinesischen Berichten zu einem Zeitgenossen des Vikramāditya, in den tibetischen zu dem des Gambhīrapaksha (?)." cf. Tāran. Kap. XXII. Btr. der Chronologie des Vasubandhu vgl. Max Müller, „India what can it teach us?", p. 302 ff.

tibetischen und chinesischen Bibliotheken schlummert, zugänglich gemacht sein wird. Vorläufig sind wir in dieser Hinsicht vielfach noch auf vage Hypothesen hingewiesen.

Auch die Frage, ob und inwiefern jene Sthaviralehre, deren wichtigstes Werk in der Folgezeit das genannte Werk des Vasubandhu war, dem Gesetze der Entwicklung unterworfen gewesen ist, das im Osten nicht minder einschneidende Umwandlungen herbeiführte, wie in der Philosophie des Westens, entzieht sich noch der Beurteilung. Jedenfalls scheint sich Vasubandhu überhaupt nicht streng an eine bestimmte Schule angeschlossen zu haben, und wenn er sich auch mit Vorliebe auf die Haupttexte der Sarvāstivādins bezieht, so hat er doch auch den übrigen siebzehn Schulen des Hīnayāna manches entnommen.[1] Durch diesen Eklekticismus und die damit zusammenhängende Unabhängigkeit von einer einzelnen Sekte erklärt es sich auch, daß der Abhidharma-koça über alle Lehrentwicklungen der übrigen Schulen gestellt wird. Er gehört aber daher schon einem anderen Milieu an, das von dem des vorchristlichen Buddhismus unendlich verschieden war. In welchem Grade die Erkenntnistheorie durch derartige Abweichungen vom früheren Lehrstandpunkt betroffen war, läßt sich erklärlicherweise nur schwer ermitteln; doch wird man wohl annehmen dürfen, daß der Sarvāstivāda mehr und mehr zu einem realistischen Materialismus neigte, wie er uns z. B. in der japanischen Kou-cha-shû (Fujishima l. c.) und in dem von Çaṅkara im Çārīraka-Bhāshya II, 2. 18—28 kritisierten Systeme des Sarvāstivāda bzw. Bāhyārthavāda entgegentritt.[2] Aber in einer Hinsicht wenigstens ist sich auch in dieser stark dem Realismus zuneigenden Lehre der Buddhismus treu geblieben: in der entschiedenen Leugnung des ātman. So werden[3] die im Brahmajāla-Sutta erörterten 62 Irrlehren, die hinsichtlich des Ich möglich sind, zurückgewiesen; die Wesenlosigkeit der dharmas wird

---

[1] Fujishima, l. c. p. 1.

[2] Die von Wassiljeff I, p. 109 aufgestellte Behauptung: „die ersten Buddhisten bekannten sich noch zu der Existenz der Materie oder der äußern Welt: sie handelten von den Atomen“ ist nach unseren ausführlicheren Darlegungen mindestens für den anfänglichen Buddhismus nicht zutreffend.

[3] Msk. Burnouf, f. 216 b.

genau so hervorgehoben, wie in den älteren Literaturwerken[1]; wenn wir den Angaben Fujishima's (l. c. p. 12) Glauben schenken dürfen, würde sogar das Çāstra nur deshalb alles so genau erklären, um den Geist von der Vorstellung des Ich zu befreien.[2] —

Doch wir sind mit den letzten Andeutungen schon um Jahrhunderte der älteren Entwicklung des Buddhismus vorausgeeilt: es dürfte jetzt angebrachter sein, den Blick auf die Zusammenhänge der Lehre, soweit sie in den engeren Bereich unserer Aufgabe fallen, zurückzuwenden, um festzustellen, ob nicht einige greifbare Resultate mit Hinsicht auf die Geschichte des Buddhismus sich auf Grund der bisherigen Darlegungen ergeben.

Wir haben zuletzt den Milinda-pañha ins Auge gefaßt und sind unter Zuhilfenahme innerer Zeugnisse zu der Annahme gelangt, daß er im nördlichen Indien, in der Nähe von Kashmir, vielleicht in Kashmir selbst, oder aber auch in Gandhāra (dem heutigen Kabulistan), möglicherweise sogar noch weiter nach Osten hin zu Hause ist.[3] Nach den Feststellungen von Rhys Davids p. XXVII kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dem Verfasser des Milinda-pañha der Schriftkanon in wesentlich gleicher Gestalt bekannt war, wie er

---

[1] l. c. f. 36 b: sarvadharmā anātmāna iti.

[2] Si ce çāstra explique si minutieusement toutes choses c'est pour débarrasser l'esprit de l'idée de moi, et lui faire comprendre ainsi la vérité, afin de faire parvenir l'être vivant au Nirvāṇa.

Introd. p. XIV. Le but du matérialisme bouddhique à en croire les docteurs, est de détruire l'illusion relative à la réalité du moi . . . Le moi (ātman) n'est pas réel en soi, ce n'est qu'une combinaison éphémère des cinq aggrégats (skandhas) qui sont l'unique réalité.

[3] Sāgala, die Residenz des Milinda, dürfte doch eher mit dem Nearch b. Arrian Indica 22, 4 erwähnten, zwischen Indus und Arabis in Gedrosien gelegenen Σάκαλα identisch sein, als entsprechend der Annahme von Rhys Davids (Einl. zu Qu. of Mil., p. XXIII) auf einer Insel des Indus mit Namen Alasanda gelegen haben. Es liegt nämlich gar keine Veranlassung vor, das dīpa in dem Kompositum Alasandadīpa im Sinne von Insel aufzufassen, zumal in dem in Betracht kommenden Zusammenhang des Mil. Pañha (III. 7. 4, Trenckner 82) unmittelbar vorher von Jambudīpa die Rede ist — ein deutlicher Hinweis, daß es sich entweder um das Reich Alexanders des Großen i. a. oder um einen bestimmten, und zwar den nächstliegenden östlichen Teil desselben handelt. Vgl. auch Burnouf, Introd. I, p. 620 f.

uns in der Pāliredaktion vorliegt; dies, in Verbindung mit dem Umstand, daß dem Milinda-pañha bei den ceylonesischen Theras fast kanonisches Ansehen zuteil wurde, und daß die dogmatische Tendenz desselben genau mit der des Kathāvatthu, jenes spezifisch apologetischen Werkes der Sthaviras, übereinstimmt[1], kann als ein entscheidender Beweis für die Zugehörigkeit des Milinda-pañha zu dem Schriftkanon der Sthaviras betrachtet werden. Aber wie hat man sich dieses Verhältnis vorzustellen? Innere Beweisgründe lassen über diese Frage im Stich, und wir müssen weiteres Material heranziehen, um sie beantworten zu können.

Wir wissen, daß der Milinda-pañha frühestens zu Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt sein kann, indem König Menander, der für unseren Text schon legendär geworden ist, etwa bis zum Jahre 110 v. Chr. regierte.[2] Da nun der Milinda-pañha mit den Grundsätzen des für den ceylonesischen Theravāda maßgebenden dritten Konzils, welches unter Açoka in Pāṭaliputra abgehalten wurde, übereinstimmt, so sind zwei Möglichkeiten ins Auge zu fassen: entweder war die Sthaviralehre in der Fassung des Kathāvatthu nach jenem Konzil in den östlichen Ländern verbreitet und gab dann hier die Grundlage für die gleiche Tendenz des Milinda-pañha ab, oder aber der unter Açoka sanktionierte Standpunkt war selbst sekundären Ursprungs, indem er aus den nordwestlichen Gebieten nach Centralindien importiert worden war. Beide Annahmen finden eine gewisse Stütze in den zwar nicht sehr zuverlässigen, aber immerhin ziemlich detaillierten Überlieferungen, die sich in Tibet erhalten haben; auch die ceylonesischen Berichte gestatten Rückschlüsse.

Es sei zunächst daran erinnert, daß das Mahāvihāra zu Anurādhapura, dem wir die Übermittelung des Pālikanons verdanken, von der Schule der Sthaviras ausgegangen ist, und daß der dort vertretene Lehrstandpunkt genau demjenigen entspricht, welcher auf dem Konzil zu Pāṭaliputra durch Moggaliputta Tissa proklamiert wurde. Nun bildet aber der Parivāra einen anerkannten Bestandteil des Pālikanons, während die Authentizität desselben nicht nur von den Dharma-

[1] Rhys Davids, Questions etc. II. (S. B. E. XXXVI), p. XX.

[2] Rhys Davids, l. c. p. XXII. A. v. Sallet, „Die Nachfolger Alexanders des Großen in Baktrien und Indien", Berl. 1879; P. Gardiner „Catalogue of the Coins of the Greek and Scythic kings of Baktria and India", London 1886, Introduction.

rucikas zu Abhayagiri bestritten wurde [1], sondern offenbar auch dem bzw. den Verfassern des Milinda-pañha nicht bekannt war.[2] Dieser Umstand läßt aber kaum eine andere Deutung zu als die, daß der Milinda-pañha einen ursprünglicheren Standpunkt vertritt als die Mahāvihāravāsins, indem, wie schon Kern (Buddh. II. 421) bemerkt hat, man allen Grund hat zu glauben, daß diejenigen, welche die Hinzufügung des Parivāra als eine Neuerung bestritten, berechtigten Anspruch darauf machen konnten, für noch orthodoxer und altgläubiger als ihre Gegner zu gelten. „Der Pāli-Kanon, wie wir ihn jetzt kennen und schon im fünften Jahrhundert bei Buddhaghosa antreffen, schließt den Parivāra in sich ein, ist daher der Kanon einer einzelnen Partei oder Seite der ceylonesischen Geistlichkeit, der Großmünsterschen, und kann daher nicht unter der Mitwirkung der übrigen Parteien auf der Insel festgestellt oder aufgezeichnet worden sein."

Wenn man nun daran festhält, daß der Milinda-pañha doch jedenfalls in einer Sekte der Sthaviras zu Hause war, so kann diese, wenn man die Aufzählungen der ceylonesischen Chroniken [3] gelten läßt, doch keinenfalls mit derjenigen der Vibhajyavādins identisch sein; denn diese behaupten eben die Echtheit des Parivāra.[4] Der Milinda-pañha ist also wohl auf eine ältere Sekte zurückzuführen, und da sämtliche Sekten der Sthaviras letzten Endes auf die Schule der Hetuvādins, d. h. der eine Ursache Anerkennenden, und der Haimavata zurückgehen [5], so wird auch eine dieser beiden Anspruch auf die Verfasserschaft des Milinda-pañha erheben können. Die Frage endgültig zu entscheiden, sind indessen die Angaben Vasumitras zu dürftig, und wir müssen uns einer andersartigen Argumentation zuwenden, um zu positiveren Anhaltspunkten zu gelangen. —

---

[1] Nach einem Kommentar zum Mahāvaṃsa (Turnour, Einl. p. CI). Vgl. La Vallée-Poussin, Matériaux etc., p. 53; Max Müller, Vorrede d. Dhammapada XIII, note; Kern, Manual, p. III, note 7, Buddhismus, übs. von Jacobi II, 421.

[2] Rhys Davids. l. c. p. XXXIX „he (scil. the author) very likely had no knowledge of the Parivāra".

[3] Dīpavaṃsa V, 39 ff.; Bodhivaṃsa 96; Kathāvatthu. P. A. p. 2—5.

[4] La Vallée-Poussin, p. 52, verweist auf Kern, Manual etc., p. 110, 111; vgl. Wassiljeff, p. 81, 82.

[5] Vgl. das von Wassiljeff, p. 224 ff., übersetzte und analysierte Samayabhedoparacanacakra, p. 233; La Vallée-Poussin, p. 52.

Ein beachtenswerter Umstand liegt nun darin, daß der Milindapañha dem Nordwesten Indiens entstammt. Alles aber deutet darauf hin, daß dieses Gebiet bald nach dem Parinirvāṇa Buddhas, möglicherweise noch im ersten Jahrhundert nach demselben, der Lehre gewonnen wurde[1] oder doch unmittelbar nach dem Konzil von Vaiçālī, also etwa um 350 v. Chr.[2], 110 Jahre nach dem Tode des Buddha[3], und die Legenden, welche sich an den Namen Mādhyāntika, „der Mittägliche", knüpfen, lassen deutlich erkennen, welche außerordentliche Bedeutung Kashmir schon in den ersten Zeiten für die Ausbreitung der Lehre besaß. Es liegt aber nahe, daß die in Kashmir eingeführte Lehre als die der Haimavatas, der „Schneebergbewohner", bezeichnet wurde, und hiermit stimmt überein, daß die Haimavatas die älteste und ursprüngliche Sthaviraschule gewesen seien, indem „die früheren Sthaviras sich zur Zeit, als im dritten Jahrhundert die Schule des Hetuvāda sich loslöste, sich die Haimavatas nannten."[4]

Es ist indessen nicht wahrscheinlich, daß ein beträchtlicher Unterschied zwischen der Lehre der Hētuvādins (Sarvāstivāda) und Haimavatas bestanden habe. Wenigstens beziehen sich die von Vasumitra im Samayabhedhoparacaṇacakra (Wass. 252) namhaft gemachten Differenzpunkte auf Auffassungen, die nicht von Belang sind und sich offenbar auch nicht auf die philosophische Grundlage

---

[1] Lebensbeschreibung Çākyamunis, hsg. von Schiefner. St. Pet. 1849, p. 290, 309; Vie de Hiouen Thsang, p. 95. „Das angegebene Datum stimmt mit dem des Tāranātha; siehe bei ihm S. 10 u. vgl. S. 12." Kern, Buddh. II, 342. Wassiljeff, Buddhismus, p. 39: „Nach den Worten des Hiouen Thsang fällt auch die Trennung des Buddhismus in Mahāsaṅghikas und Sthaviras schon in eben diese Zeit; andere Legenden versetzen sie jedoch erst in eine spätere"; ebd. p. 35: „Mādhyāntika . . . wird als Schüler des Ānanda betrachtet, während die Kaschmirsche Chronik ihn viel später ansetzt". Die Legende über Mādhyāntika wird Tāran. III erzählt, vgl. Wassiljeff 39.

[2] Vgl. Wassiljeff I, 56.

[3] Ebd. S. 57.

[4] Wass. p. 230. Vgl. die verschiedenen chinesischen Versionen: a) die ursprünglichen Sthaviras veränderten ihren Namen in „Schule der Schneegebirge"; b) die zweite Schule, welche auf den Schneegebirgen wohnte, wird auch genannt: „Anhänger (Schüler) der Sthaviras"; c) die alten Sthaviras erhielten einen anderen Namen: „Schule der Schneeberge". Über die Bedeutung von Kashmir für den Buddhismus vgl. Wass. S. 39.

beziehen. Es erklärt sich daher auch leicht, daß ein Werk der einen Schule auf die andere übergehen konnte, ohne daß es als fremdartig empfunden wurde. Wenn also der Milinda-pañha in Kashmir zu Hause war, so konnte er doch ungehindert in Ceylon Eingang und Anklang finden, während die literarischen Erzeugnisse der Mahāsāṅghikas wohl niemals in der angeblich orthodoxen Lehre der Sthaviras Bürgerrecht erworben haben.

Aber noch durch eine weitere Nachricht werden die engen Beziehungen zwischen dem auf dem Konzil von Paṭaliputra fixierten und sanktionierten Pālibuddhismus und dem Buddhismus von Kashmir bestätigt. Wir erfahren nämlich aus Tāranātha (Wass. B. p. 44) daß Dhītika, der Nachfolger des Upagupta — der letztere ist mit dem Moggaliputta der Ceylonesen identisch [1] — auf dem üblichen Luftweg nach Tukhāra, dem heutigen Baktrien, flog, wo damals Minara herrschte. „Dhītika bekehrte das Land, eine sichere und bequeme Straße wurde zwischen ihm und Kashmir angelegt; diese benutzten in der Folge viele Sthaviras aus dem letzteren und verbreiteten den Buddhismus immer mehr“ [2]. Wir haben hier also ein ausdrückliches Zeugnis über die Missionstätigkeit, die von Kashmir aus entfaltet wurde, und zwar gerade um jene Zeit, in welche uns der Milinda-pañha hineinführt; denn daß der Minara des Tāranātha mit dem Menander der Griechen und dem Milinda der Inder identisch ist, darüber kann nach Lage der Dinge kein Zweifel sein.

Es wäre für die Beurteilung dieser unleugbaren Beziehungen zwischen Zentralindien und dem Nordwesten von Wichtigkeit, zu wissen, von wo der unter Açoka sanktionierte Buddhismus ausgegangen ist: ob es dieselbe Lehre war, die Buddha selbst vor langem im Lande Magadha gepredigt, oder diejenige, welche sich in Kashmir und Gandhāra im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hatte. Gegen die erste Alternative spricht nun schon der Umstand, daß die orthodoxen Sthaviras sich nach dem Konzil von Vaiçālī nach dem Norden entfernten; wenn wir also 130 Jahre später wieder von Sthaviras am Mittel- und Unterlaufe des Ganges hören, so läßt dies nur die eine Deutung zu, daß eine Art von Gegenreformation daselbst stattgefunden habe, die aber nur von Kashmir ausgegangen sein kann, da nur dort

---

[1] Vgl. Waddel, Proceedings of the Asiat. Soc. of Bengal 1899, p. 70.
[2] Wass. l. c.

die „echte“ Lehre bewahrt worden sein konnte. Daraus würde sich aber mit ziemlicher Gewißheit ergeben, daß die Abhidharmawerke, welche späterhin in dem Abhidhammapiṭaka zusammengeschlossen wurden, in Nordwestindien entstanden seien — eine Vermutung, die durch verschiedene Indizien bestätigt wird.

So hat schon Wassiljeff, Buddhismus S. 39, darauf hingewiesen, daß der Nordwesten „die Heimat der berühmten Çāstras oder Abhidharmas“ sei. Ferner wurde, wenn man der chinesischen Biographie des Vasubandhu Glauben schenken darf, die Vibhāshā, d. h. die Zusammenstellung aller Abhidharmas, in Kashmir verfaßt (Wass. 64), „wo allen Anzeichen gemäß die Hauptpflanzstätte dieser Schule war, die folglich von den Sthaviras ausging.“ Dieselbe chinesische Biographie erzählt,[1] 500 Jahre nach dem Nirvāṇa des Buddha lebte der Arhat Kātyāyanaputra, welcher in der Schule der Sarvāstivādins in den geistlichen Stand getreten war. Er war eigentlich ein Inder; später aber kam er in das Königreich Kipin (Kophen, Kabul) im nordwestlichen Indien, wo er im Verein mit 500 Arhats und 500 Bodhisattvas die Zusammenstellung der Abhidharmas der Schule der Sarvāstivādins unternahm, welche aus acht Granthas besteht. Mit dieser Angabe stimmt überein, daß Kātyāyana verschiedentlich als Verfasser des Jñānaprasthāna bezeichnet wird.[2] Von besonderer Bedeutung für die

---

[1] Wassiljeff, Buddh. 217.

[2] Wassiljeff, Buddh. 107. Kern, Buddh. 454. Abhidharma-koça-vyākhyā (Msk. Burnouf), f. 6 b. Beal, Record of Western Countries, I, p. 155 Note.

Es ist zu beachten, daß das Jñānaprasthāna von singhalesischen Schriftstellern, so z. B. von Buddhaghosa (Atthasālinī p. 7. 9. 87. 212. 409) als (mahā-)pakaraṇa zitiert wird, und daß daher der in der Abh. koç. vyākh. dem Vasumitra zugeschriebene prakaraṇapāda nicht unbedingt eindeutig ist. Nach Beal, Records etc. I, p. 109 (Histoire de la vie de Hiouen Thsang et de ses voyages dans l'Inde, trad. par Stan. Julien, Paris 1853, p. 95) wäre der Prakaraṇapāda zur Zeit des Kaṇishka erschienen, indem dessen Verfasser Vasumitra an dem Konzile, das unter dem Protektorate jenes Königs abgehalten wurde, sich beteiligt habe. Zur gleichen Zeit muß auch das große Abhidharma-vibhāshā-çāstra abgefaßt worden sein, das einen aus 43 vargas bestehenden Kommentar zu Kātyāyanīputras Jñānaprasthāna-çāstra bildet und uns in der chinesischen Übersetzung des Hiouen-Thsang erhalten ist. Vgl. Buniyu Nanjios Cat. Nr. 1263. Beal l. c. I, S. 155 n., 175 n.

Entscheidung der Frage nach der Heimat der Abhidharmawerke, insbesondere des Jñānaprasthāna des Kātyāyana, sind aber die Mitteilungen der chinesischen Reisenden, vor allem des Hiouen-Thsang; denn wenn man auch berücksichtigt, daß letzterer verhältnismäßig spät — im Anfang des siebten Jahrhunderts[1] — seine Reise nach Indien unternahm, so sind doch die Angaben desselben im allgemeinen bis jetzt nicht widerlegt oder als unglaubwürdig nachgewiesen, sondern im Gegenteil vielfach durch die archäologischen Forschungen bestätigt worden — ich erwähne nur die durch Waddell[2] und Führer herbeigeführte Ausgrabung und Entzifferung der an Buddhas Geburtsort durch Açoka aufgestellten Säuleninschrift.[3] Man wird daher auch Hiouen-Thsang Glauben schenken dürfen, wenn er gelegentlich seines Besuches von Tāmasavana (Sultampur) berichtet, daß 300 Jahre nach Buddhas Nirvāṇa Kātyāyana hier den Fa-chi-lun, d. h. das Abhidharma-jñānaprasthāna-çāstra, verfaßt habe.[4] Ohne Zweifel wird man auch der an dieser Stelle gegebenen Zeitangabe eher zustimmen, wie derjenigen, welche sich in der chinesischen Lebensbeschreibung des Vasubandhu vorfindet und die Lebenszeit des Kātyāyana um 200 Jahre vorwärts rückt. Das Datum des Hiouen-Thsang setzt uns nämlich in die Lage, zu verstehen, daß schon zu der Zeit des Açoka jenes kanonische Hauptwerk bestanden haben oder doch entstanden sein könnte, während dies schlechterdings unmöglich wäre, wenn Kātyāyana 500 Jahre nach Buddha, d. i. 100 Jahre nach Kaṇishka gelebt hätte. Auch sonst wird Kātyāyana von Hiouen-Thsang gelegentlich erwähnt,[5] aber es lassen sich aus den betreffenden Stellen keine weiteren Schlüsse ziehen.

Aber selbst diese Zeitangabe Hiouen-Thsangs wird durch eine wichtige Mitteilung Tāranāthas zu gunsten einer noch früheren Entstehung des Abhidharma redressiert. Aus Tāranātha Kap. XI[6] erfahren wir nämlich, daß unter der Regierung des in Kusumapura residierenden Mahāpadma (?), des Sohnes des Nanda, der Kanzler Vararuci eine Menge von Exemplaren der Vibhāshā anfertigen und sie unter die Lehrer

---

[1] 629—645. Vgl. M. Müller, India etc., p. 286.

[2] Buddhist. Colombo 1897, 1. Okt.

[3] Vgl. Sitzungsberichte der Kön. Preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin. Phil.-hist. Klasse 1897, p. 594.

[4] Hist. de la vie etc., p. 102; Beal. Rec. I, 175.

[5] Rec. I, 175. II, 280.

[6] Vgl. Wassiljeff, Buddh. I, p. 51, Anm.

verteilen ließ. Nach dem vorliegenden Berichte müßte also die Vibhāshā zu der Zeit Pāṇinis vorhanden gewesen sein; Wassiljeff (a. a. O.) schließt sogar aus dem vorliegenden Bericht, daß die Vibhāshā schon zu der Zeit des Upagupta oder des Arhant Yaças verfertigt wäre. Es ist aber, wie auch Wassiljeff andeutet, nicht anzunehmen, daß Kātyāyana, der Verfasser von einem der Abhidharmas, selbst schon den Kommentar Vibhāshā abgefaßt habe, und es ergibt sich, daß die Entstehung des fraglichen Abhidharmatextes in bedeutend ältere Zeit hinaufreicht. „Wenn also die chinesischen Angaben überliefern, daß Kātyāyana, der Verfasser des ersten Abhidharma, bei der unter Kaṇishka stattgehabten Sammlung der buddhistischen Lehre den Vorsitz führte und den Açvaghosha berief, um die Vibhāshā schriftlich auszuarbeiten, so überzeugt uns doch alles, daß Kātyāyana lange vor dieser Zeit gelebt hat, und daß sein Name hier nur eingeführt ist, um ihn als ersten Stifter der Abhidharmisten in Erinnerung zu bringen, welche sich später in die Vaibhāshikas verwandelten“ (Wass. Buddh. S. 47).

Allerdings hängt diese ganze Beweisführung davon ab, ob die im Pāli-piṭaka enthaltenen Abhidhammatexte mit den in der nördlichen Liste aufgeführten identisch sind: eine Frage, die nur durch eine Vergleichung der Pālitexte mit den entsprechenden chinesischen Versionen — weder im Sanskrit noch im Tibetischen sind jene Werke erhalten — gelöst werden könnte. Solange aber diese wichtige Aufgabe nicht erledigt ist, werden wir uns für berechtigt halten dürfen, die Abfassung der in dem Abhidhamma-Piṭaka enthaltenen Lehrbücher in dem nord-westlichen Indien zu lokalisieren und innerhalb des Zeitraumes von etwa 350 bis 250 v. Chr. anzusetzen. Hiermit wäre aber zugleich auch die ursprüngliche Entwicklung des Buddhismus, soweit sie als ein einheitliches und organisches Gebilde sich darstellt, räumlich und zeitlich abgegrenzt, so daß sich jetzt auch die Möglichkeit bietet, die ältere Lehre von den jüngeren Umbildungen, wie dem mit dem Namen des Nāgārjuna verknüpften Mahāyāna oder Mādhyamikavāda, genauer zu unterscheiden und auf diese Weise in der Geschichte des Buddhismus einen bedeutsamen Wendepunkt zu konstatieren, der geeignet ist, die Konfusion zwischen den verschiedenen Phasen des Buddhismus, welche die bisherigen Urteile über den philosophischen Gehalt desselben mannigfach beeinträchtigt hat, von einer künftigen zusammenhängenden Darstellung der indischen Philosophie fernzuhalten.

Die

buddhistische Philosophie

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung

Von

Max Walleser

Vierter Teil:

Die Sekten des alten Buddhismus



Heidelberg 1927

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Die Sekten
des
alten Buddhismus

Von

Max Walleser



Heidelberg 1927
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 1970

Vorwort.

Eine kritische Zusammenfassung der verschiedenen Berichte über die Lehrunterschiede der alten buddhistischen Sekten in Verbindung mit einer Neubearbeitung der schon von Wassiljew behandelten tibetischen und chinesischen Quellen ist eine immer wieder, bis in die letzten Tage (G. Tucci, Il Buddhismo, p. 156 Anm.) erhobene Forderung der Buddhismus-Forschung. Auch die vorliegende Darstellung beansprucht nicht, diesem Bedürfnis in vollem Sinne zu entsprechen, indem es ihr wesentlich darauf ankam, die besonders verworrene tibetische Überlieferung in ein deutlicheres Licht zu stellen, vor allem durch die allerdings summarische Darlegung der Beziehungen zu der Pali-Tradition (Kathāvatthu). Eine eingehendere Berücksichtigung der chinesischen Quellen erschien um so weniger dringend, als deren wichtigste — Hsüan-chwangs Übersetzung von Vasubandhus Bericht über die achtzehn Schulen — mit wertvollen Mitteilungen aus K'wei-chis Kommentar und japanischen Unterkommentaren kürzlich durch J. Masuda in einer englischen Übersetzung (Asia Major, 1925, p. 1 ff.) zugänglich gemacht worden ist. Auch hier kam es mir also hauptsächlich darauf an, auf die wichtigsten Differenzen der Überlieferungen hinzuweisen, ohne einer kritischen Interpretation derselben vorgreifen zu wollen.

Meine Arbeit war ursprünglich in einem weiteren Rahmen geplant. Um eine Brücke zu der Überlieferung des alten Pali-Kanons zu schlagen, erschien es notwendig, die so ungemein wichtige Bhairat-Inschrift einer erneuten Untersuchung zu unterziehen. Diese ist denn auch schon vor einigen Jahren (1923) als erstes Heft meiner „Materialien zur Kunde des Buddhismus" erschienen und fand ihre Ergänzung in einem weiteren Aufsatz „Nochmals das Edikt von Bhabra" („Materialien", Heft 9, 1925), der zugleich Gelegenheit bot, eine Rezension über die erstgenannte Arbeit in die gehörige Beleuchtung zu rücken.

Eine weitere unumgängliche Vorfrage betraf die Sprache und Heimat des Pali-Kanons; sie wurde gleichfalls in einer besonderen Arbeit („Materialien", Heft 4, 1924) untersucht und — aus ähnlichen Gründen wie die letztgenannte — durch einen weiteren Aufsatz: „Was bedeutet 'Pali'?" (Zeitschrift für Buddhismus, hrsg. v. W. Geiger, 1926, p. 56 ff.) ergänzt. Ebenda (1922, p. 197 ff.,

327 ff.) erschien auch der Einleitungsabschnitt zu dem hier vorliegenden Buch; er konnte bis auf einige nachträgliche Literaturnachweise unverändert wieder aufgenommen werden.

Eine zusammenfassende Darstellung des Systems des „südlichen“ Buddhismus, der die korrekte Fortführung der in dem Pāli-Tipiṭaka verkörperten ältesten Lehre zu sein beansprucht, versuchte ich in einem Abschnitt, der sich inhaltlich und vielfach sogar wörtlich an die Darlegungen von Shwe Zan Aung in der Einleitung zu der englischen Übersetzung des Abhidhammatthasaṅgaha anschließt („Materialien“, Heft 5, 1924). Man wird es verstehen, wenn ich in der Darlegung des modernen südlichen Dogmatismus möglichst einem berufenen Vertreter desselben das Wort ließ, zeigen doch gerade die früheren Versuche auf diesem Gebiete (Gogerley, Sp. Hardy), wie bedenklich es ist, die Theorien des Buddhismus von einem fremden, wie etwa dem christlichen Standpunkt aus zu entwickeln.

Selbst wenn es aber gelungen sein sollte, die Grundlage für eine Darstellung der Sektenentwicklung in den gröbsten Umrissen entworfen zu haben — zu vergleichen wären etwa noch die Prefatory Notes zu „Points of Controversy“ (Mrs. Rhys Davids) und Appendix B zu W. Geigers englischer Übersetzung des Mahāvaṃsa (PTS. 1912) —, so steht doch noch die unendlich schwierigere, wenn auch reizvolle Aufgabe aus, das dürre Gerippe der „nördlichen“ Traditionen mit dem geistvollen Leben zu umgeben, das aus der „Erörterung der Streitpunkte“ (Kathāvatthu) der „südlichen“ uns in tausend Zügen entgegentritt. Diese Synthese setzt aber schon wieder eingehende Vorarbeiten auf dem Boden des Sanskritbuddhismus voraus, von denen als großartigste neben O. Rosenbergs „Die Probleme der buddhistischen Philosophie“ („Materialien“, Heft 7/8, 1925) die Abhidharmakośa-Übersetzung von L. de la Vallée Poussin ihrem Abschluß entgegengeht. Auch die Übersetzung der chinesischen Version des Jñānaprasthāna durch G. Tucci darf wohl als in Bälde in Aussicht stehend hier namhaft gemacht werden. Da Prof. de la Vallée schon seit längerer Zeit gleichfalls eine Bearbeitung der Lehrunterschiede innerhalb der buddhistischen Schulen in Aussicht gestellt hat, darf vielleicht von ihm als dem gründlichsten Kenner der einschlägigen Materie eine in der Hauptsache abschließende Darstellung dieser mehr internen dogmatischen Entwicklung erhofft werden.

Heidelberg, September 1926.

Prof. Dr. M. Walleser.

Inhaltsverzeichnis.

I.

Die einheimischen Berichte über die Sekten des alten Buddhismus.

Schon in dem Sutta-piṭaka, also dem ältesten oder doch jedenfalls autoritativsten Bestandteile des buddhistischen Kanons, tritt das Begriffssystem des Buddhismus in einer Abgeschlossenheit entgegen, die um so mehr auffällt, als man für jene Zeit doch eigentlich eine gewisse Flüssigkeit der Begriffe und damit zusammenhängend der Terminologie erwarten sollte. Wenigstens ist die brahmanische Philosophie, zu der man in gewissem Sinne ja auch das System des Sāṃkhya rechnen kann, noch weit davon entfernt, sich auf eine bestimmte Fassung der begrifflichen Kategorien festzulegen. Ohne Zweifel hängt dies damit zusammen, daß der Buddhismus von vornherein in viel höherem Maße als die Lehre des Brahmanismus den Charakter einer propagandistischen Verbreitung an sich trug und infolgedessen darauf angewiesen war, der zu übermittelnden Lehre eine greifbare Unterlage in einer bestimmten Anzahl von Begriffen zu bieten, die genügend scharf fixiert waren, um keinen Zweifel über ihre Bedeutung und Geltungsbereich aufkommen zu lassen.

Wenn also auch schon die älteste Lehre ein festes Gerippe der Begriffskategorien besaß, so hat es sich aber doch erst das wohl um mehrere Jahrhunderte später entstandene Abhidhamma-piṭaka zur Aufgabe gemacht, die Begriffe rein unter dem Gesichtspunkt einer Kategorienlehre zusammenzuordnen. Weniger in dem Sinne einer Erklärung als einer übersichtlichen Ordnung, die man durch ausgiebige Verwendung der Zahl, der numerisch festgelegten Reihenfolge zugleich dem Gedächtnis einzuprägen suchte. In der Tat dürfte keine Methode günstiger sein, in ein kompliziertes Begriffssystem einzuführen, als die, zusammengehörige Begriffe unter ein gemeinsames Schema zu bringen und zu numerieren.

Hiermit ist nicht gesagt, daß für einen gegebenen Begriffsvorrat nur ein einziges Schema möglich sei. Wer versuchen wollte, irgend-

welche Begriffe nach ihrer inneren oder äußeren Zusammengehörigkeit zusammenzustellen und anzuordnen, würde sich zunächst nach einem Prinzip umzusehen haben, welches gleichzeitig den wichtigsten Gesichtspunkt für die Beurteilung des Wesens und des Wertes der einzelnen Begriffe enthält. Der Wert ist hierbei vielleicht noch wichtiger als das Wesen. Wer einem Gegenstand aus rein theoretischem Interesse gegenübertritt, wird von vornherein einen anderen Maßstab anlegen, ein anderes Werturteil abgeben, als der, welcher praktische Interessen mitbestimmend, vielleicht sogar maßgebend sein läßt. Und auch die einzelne Art und Richtung des Interesses wird sich bei der Wahl eines obersten Gesichtspunktes zum Ausdruck bringen, so daß dementsprechend auch eine ganze Reihe von Beurteilungs- und Anordnungsmöglichkeiten vorhanden ist. So finden wir denn auch in den buddhistischen Texten, die eine Darstellung der Terminologie und Kategorienlehre bieten, mehrere durchaus voneinander verschiedene Anordnungen, die man wieder in zwei Gruppen unterscheiden kann, je nachdem sie mehr den theoretischen oder den praktischen Gesichtspunkt betonen.

Es ist für den ursprünglichen Charakter des Buddhismus in hohem Grade bezeichnend, daß der in Pali überlieferte Abhidhamma des Hīnayāna den theoretischen Standpunkt fast völlig hinter dem praktischen zurücktreten läßt. So ordnet die Dhammasaṅgaṇi die *dhamma*, d. h. alles, was Gegenstand des Bewußtseins werden kann, unter die Hauptbegriffe von „gut“ (*kusala*), „nicht-gut“ (*akusala*) und „gleichgültig“ (*avyākata*). Auch die andere im südlichen Abhidhamma — z. B. in der Puggala-paññatti — verwendete Anordnung läßt, wenn auch in anderem Sinne, diese praktische Tendenz erkennen, indem das gesamte Begriffsmaterial in übrigens durchaus äußerlicher Weise in der Reihenfolge angeordnet wird, daß zunächst die unter einen Begriff fallenden *dharma* aufgezählt werden, dann die unter zwei, drei usw. Es ist dies dieselbe Methode, welche auch für die Anordnung der Sutta des Aṅguttara-nikāya maßgebend war, die sich aber unter anderem auch in der chinesischen Redaktion des Abhidharma der Sarvāstivāda-Schule vorfindet (so in dem Saṅgīti-paryāya des Mahākauṣṭhila)[1] und die, wie Takakusu l. c. bemerkt hat, dem Saṅgīti-sutta des Dīghanikāya nachgebildet ist. Die sonstigen Abhidharma-Werke, und zwar sowohl die der südlichen Überlieferung wie diejenigen der nördlichen, lassen hinsicht-

[1] Vgl. Takakusu, JPTS. 1905, p. 99.

lich der Anordnung der in ihnen behandelten Materie nicht ohne weiteres erkennen, warum gerade die in ihnen vorliegende Reihenfolge in der Erörterung gewählt wurde, doch scheint sie weniger durch sachliche Gründe als durch die Wichtigkeit der in ihnen entwickelten Gegenstände und durch Zweckmäßigkeit bestimmt zu sein. Zur Illustration möge das Hauptwerk des „nördlichen" Abhidharma dienen, das Jñānaprasthāna des Kātyāyanīputra. Es enthält alte Bücher (*grantha*); das erste behandelt unter der Überschrift „Vermischtes" 1. die überweltlichen dharma (*lokottara dharma*), 2. Erkenntnis (*jñāna*), 3. das Individuum (*pudgala*), 4. Schamlosigkeit (*ahrīkatā*), 5. visuelle Erscheinung (*rūpa*), 6. Zwecklosigkeit (*anartha*), 7. Denken (*cetanā*), 8. Liebe und Achtung (*prema-gaurava*).

Das zweite Buch, in seinem Inhalt viel einheitlicher als das erste, behandelt die menschlichen Leidenschaften, eigentlich Fesseln (*saṃyojana*); das dritte die Erkenntnis (*jñāna*); das vierte die Tat (*karman*); das fünfte die vier großen Gewordenen (*mahābhūta*), d. h. die Elemente in ihrer groben Beschaffenheit; das sechste die Sinne (*indriya*); das siebente die Konzentration (*samādhi*); das achte die (falschen) Ansichten (*dṛṣṭi*). Diese ganz allgemeine Inhaltsangabe möge als Beispiel für die geringe Zusammengehörigkeit der einzelnen behandelten Materien genügen; ähnlich wie hier verhält es sich aber nicht nur in den übrigen Abhidharma-Texten, sondern auch in den Werken der sich anschließenden Literatur, wie der Vibhāṣā und weiterhin dem Abhidharma-kośa des Vasubandhu, der in seinen acht Büchern gleichfalls eine Darstellung des gesamten buddhistischen Begriffs- und Vorstellungsmaterials übermittelt, ohne ein höchstes Einteilungs- und Anordnungsprinzip erkennen zu lassen. Es müßte denn sein, daß man die Erörterung zu Beginn des ersten Buches in diesem Sinne aufzufassen hat (Tanjur N. E. mdo LXIII, 31a). Hier werden alle *dharma* als ausflußbehaftete und ausflußlose (*sāsrava-anāsrava*) unterschieden. Ausflußbehaftet sind alle *dharma*, die gewirkt (*saṃskṛta*) sind, mit Ausnahme des „Weges" (*mārga*). Ausflußlos sind die Wahrheit des Pfades (*marga-satya*) und die drei Arten von Nichtgewirktem, nämlich Raum (*ākāśa*) und die zwei „Vernichtungen" (*nirodha*), die Vernichtung durch Überlegung (*pratisaṅkhyā-nirodha*) und die Vernichtung ohne Überlegung (*apratisaṅkhyā-nirodha*). Da die Erörterung der ausflußlosen *dharma* einen verhältnismäßig kleinen Raum beansprucht und voraus genommen wird, so bleiben die folgenden Darlegungen für die Er-

örterung der gewirkten *dharma* zur Verfügung, und da auch hier wieder sofort eine Einteilung des Stoffs dadurch gegeben ist (l. c. 33 b), daß die *saṃskṛta-dharma* mit den fünf *skandha* (*rūpa* usw.) gleichgesetzt werden, so läßt sich auch hier eine gewisse Methodik der Behandlung nicht verkennen. Auch im weiteren Verlauf der Erörterung nicht, indem zunächst der Begriff von *skandha*, dann der einzelnen *skandha*, *rūpa* usw., und der Sinnesorgane (*indriya*), der Sinnesqualitäten, dann der materiellen Elemente (*dhātu*), der Sinneswahrnehmungen geboten wird. Aber diese systematische Methodik hält doch auch wieder nur für das erste der acht Bücher des Textes stand; der Inhalt der übrigen ist zu disparat, als daß er sich unter ein gemeinsames Schema bringen ließe; sie behandeln nämlich der Reihe nach: 1. die Elemente (*dhātu*), 2. die Sinnesorgane (*indriya*), 3. die Welten (*loka*), 4. die Tat (*karman*), 5. die Rückstände (*anuśaya*), 6. Pfad und Individuum (*mārga-pudgala*), 7. Erkenntnis (*jñāna*), 8. die Erlangungen (*sñom-par-hjug-pa*, *samāpatti*). Wenn also auch für den genannten Text mit Hinsicht auf die zu Anfang des ersten Buches gegebene Einteilung der *dharma*, d. h. alles Existierenden, rein theoretische Gesichtspunkte maßgebend waren, so läßt sich dies wohl kaum mit Bezug auf die weitere Darlegung behaupten, vielmehr werden wir auch in diesem Texte wie in denjenigen der älteren Abhidharma-Literatur einen starken Zusatz rein praktischer Erwägungen voraussetzen dürfen. Aber in ihren Einzelheiten entzieht sich die Frage nach dem ältesten Abhidharma, insbesondere auch hinsichtlich des Verhältnisses zwischen „südlicher“ (Pali) und „nördlicher“ (Chin.) Überlieferung noch durchaus unserer Beurteilung.

Indessen selbst wenn die Beziehungen zwischen den zwei Schulen der ceylonesischen Vibhajjavādin und der in den Abhidharma-Texten des chinesischen Tripiṭaka vertretenen Sarvāstivādin völlig geklärt wären und die in beiden Sammlungen niedergelegte Lehre nach jeder Richtung hin als erschlossen gelten könnte, so würde uns immer noch die Möglichkeit fehlen, die Verbindungsbrücke zwischen älterem Buddhismus und dem im Mahāyāna vertretenen absoluten Negativismus zu schlagen, solange nicht die Frage beantwortet ist, ob und in welchem Umfange andere Sekten als die im Pali- und chinesischen Kanon vertretenen auf die spätere Gestaltung Einfluß gewonnen haben. So erweitert sich denn unsere Aufgabe dahin, auch unter den Lehren der anderen Schulen nach Theorien zu forschen, die eine negativistische Weiterbildung der den

alten Sekten gemeinsamen Weltanschauung, als die wir wohl die des Buddha selbst betrachten dürfen, herbeizuführen geeignet waren, und schließlich auch wohl herbeiführten.

Es stellt sich nun aber bei einer Prüfung derjenigen Texte, welche mit Recht als die ältesten und die ursprünglichen Bestrebungen des Meisters am getreuesten widerspiegelnden zu betrachten sind, nämlich des Sutta-piṭaka des Pali-Kanons, heraus, daß selbst hier von einer Einheitlichkeit der Lehre nicht wohl die Rede sein kann. Es soll hier nicht einmal auf die zahlreichen Widersprüche selbst erheblicher Tragweite (wie z. B. den der Wirkung des Tuns, *karman*, ohne daß ein Subjekt, *ātman*, vorhanden ist) hingewiesen werden, die sich entweder durch eine zweckmäßige Anpassung an die einfachere, der *anatta*-Lehre noch nicht zugängliche Geistesverfassung eines großen Teiles seiner Hörer oder aber durch tatsächliche Inkonsequenz in dem Ziehen von Schlußfolgerungen aus gegebenen Voraussetzungen erklären ließen: selbst wenn man alle diese Unstimmigkeiten als echte Bestandteile der alten Lehre betrachtet, bleibt immer noch die vielleicht unlösbare Aufgabe bestehen, unter der gewaltigen Masse von Lehrreden des Meisters eine Trennung nach verschiedenen Lehrperioden herbeizuführen und vor allem auch diejenigen Texte herauszuheben, die erst nach Lebzeiten des Buddha, vielleicht sogar Jahrhunderte nach Buddha entstanden und durch eine pia fraus der noch nicht endgültig abgeschlossenen Sammlung des Sutta-piṭaka einverleibt wurden. Erst nachdem das Tripiṭaka nach Ceylon gebracht und hier schriftlich fixiert worden war[2], war einige Sicherheit gegen die Möglichkeit nichtauthentischer Einschübe gegeben.

Eine weitere Aufgabe von nicht geringerer Schwierigkeit besteht in der Feststellung der Beziehungen der älteren Lehre zu den sich daraus entwickelnden achtzehn Sekten. Im Grunde genommen ist alles, was wir über deren Entstehung wissen, äußerster Ungewißheit unterworfen. Die zusammenhängenden Berichte darüber, die in chinesischen und tibetischen Übersetzungen vorliegen, vor allem das Samayabhedoparacana-śāstra des Vasumitra[3], sind einerseits zu dürftig, andererseits zeitlich zu sehr von der Bildung der Sekten getrennt, als daß sie als unbedingt zuverlässige und ausreichende Quelle dienen

[2] Unter der Regierung des Königs Vaṭṭagāmani im ersten Jahrhundert v. Chr. Vgl. Kern, Manual of Indian Buddhism, p. 120, n. 1; Winternitz, Gesch. d. ind. Litt. II, p. 7.

[3] Vgl. Wassiljew, Buddhismus I, p. 244 (dtsch. Ausg.); Keith, Buddhist Philosophy, p. 149.

könnten; und das Kathā-vatthu, die angeblich gelegentlich des dritten, unter Aśoka stattgehabten Konzils von dem Sthavira Tissa abgefaßte apologetische Darlegung der ketzerischen Anschauungen und ihre Widerlegung vom Standpunkt des Vibhajja-vāda aus, scheint denn doch nicht das hohe Alter zu besitzen, das ihm in der Einleitung des zugehörigen Kommentars[4] zugeschrieben wird und das diesen Text noch in das dritte Jahrhundert v. Chr. hinaufrücken würde. Mit Hinsicht auf die Wichtigkeit dieses Werkes für unsere Beurteilung aller auf die Sektenentwicklung bezüglichen Fragen erscheint zunächst eine Erörterung der einschlägigen literargeschichtlichen Probleme als unumgänglich.

1. Die „südliche" Überlieferung.

Nach dem Dīpavaṃsa, den wir wohl als die älteste und zuverlässigste Quelle für die Geschichte des sogenannten „Südlichen Buddhismus" zu betrachten haben[1], wird nach dem zweiten der zwei Berichte über das zu Vesāli abgehaltene Konzil, zu dem das in zehn Punkten nicht mit der Ordenszucht übereinstimmende Verhalten der Vajjiputtakamönche Veranlassung gegeben hatte, erzählt, daß die von den Thera exkommunizierten Vajjiputtaka, zehntausend an Zahl, sich zusammenschlossen und ein besonderes Konzil abhielten, welches das „große Konzil" (*mahā-saṅgīti*) genannt wurde, bei dem es sich aber offenbar nicht mehr um die zehn Streitpunkte handelte, sondern um die Neuaufstellung des Lehrkanons.[2] Nach diesem ersten Schisma trat bald ein zweites ein, indem sich die Mahāsaṅghika in die Gokulika und Ekabyohārika spalteten: späterhin schieden sich in der Sekte der Gokulika die Bahussutaka und Paññatti-Bhikkhu, diesen gegenüber traten dann die Cetiya auf, so daß die Mahāsaṅgītika jetzt in fünf Schulen vertreten waren.

Aber auch in der — nach der Auffassung der „südlichen" Buddhisten — orthodoxen Gemeinde der Thera, die bei dem Konzil zu Vesāli einen strengeren Standpunkt hinsichtlich der Beobachtung der Vinayavorschriften eingenommen hatten, trat eine Spaltung ein, indem zunächst die Mahiṃsāsaka und Vajjiputtaka-Bhikkhu sich trennten, und weiterhin in der Sekte der Vajjiputtaka sich vier

---

[4] Kathāvatthu-ppakaraṇa, ed. MINAYEFF, Journ. Pali Text Soc. 1892; Mrs. RHYS DAVIDS, Points of Controversy (1915), p. 4 ff.

[1] Vgl. GEIGER, Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa und die gesch. Überlieferung in Ceylon, p. 4 ff.

[2] Dīpavaṃsa, 5, 30–38; cf. Mahāvaṃsa, 5, 1 ff. (trsl. by W. GEIGER, p. 26 ff.).

Gruppen absonderten: die Dhammuttarika, Bhaddayānika, Channāgarika und Sammiti. Aber auch die Mahiṃsāsaka bildeten in späterer Zeit zwei Schulen, nämlich die Sabbatthi-vādin und Dhammagutta. Von den Sabbatthi-vādin schieden sich weiterhin die Kassapika, von diesen letzteren die Saṃkantika, und schließlich machten sich die Suttavādin selbständig, so daß die Zahl der aus dem Theravāda entstandenen Schulen sich auf elf belief. Alle diese Sekten entsprangen im zweiten Jahrhundert nach Buddha. In späterer Zeit bildeten sich noch sechs weitere, nämlich die Hemavatika, Rājagirika, Siddhattha, Pubba- und Apara-Seliya und schließlich noch die Apara-Rājagirika.

Diese Aufzählung ist wohl als Grundlage für den entsprechenden Bericht des Mahābodhivaṃsa[3] zu betrachten, der nur darin von jenem abweicht, daß er anstatt Bahussuta: Bāhulika und anstatt Apara-Rājagiriki: Vājiriya (nach Ms. B. *-vājagīriyo*) bietet. Diese letzte Lesart ist nach Minayeff, Recherches p. 203 n. auch die des Pariser Ms. des Kommentars zum Kathāvatthu, während eine ceylonesische Hs. *Vājarika* schreibt.

Fassen wir diese Bezeichnungen der Sekten ins Auge, so tritt deutlich hervor, daß sie zum größten Teil geographischer Art sind, so daß sich hieraus schon Schlüsse auf ihre örtliche Verteilung ziehen lassen. So dürfen vor allem die Anhänger des „großen Konzils“, die Mahāsaṅghika oder Mahāsaṅgītika, in dem Lande der Vajjin oder Vajjiputtaka gewohnt haben, indem die dortigen Mönche durch ihre nachlässige Handhabung der Ordensregeln sich die Ausstoßung aus der Gemeinde der Thera zuzogen (die Angabe ist übrigens die der Thera selbst und bedarf daher vielleicht einer Einschränkung) und hierauf eben die Mahāsaṅgīti abhielten. Aber auch in der Partei der Thera müssen die Vajjiputtaka stark vertreten gewesen sein, indem sie bald innerhalb der Thera eine besondere Gruppe neben den Mahiṃsāsaka bildeten, die ich an anderer Stelle[4] als im Andhragebiete des nördlichen Dekkhan ansässig nachzuweisen versucht habe. Wenn sich späterhin die Mahiṃsāsaka

---

[3] Nach den eigenen Angaben des Buches p. VIII ist dieser Text die Übersetzung eines singhalesischen Originals. Aus dem Gandhavaṃsa indessen, der den Text neben vier anderen als von (singhalesischen) *ācāriya* verfaßt bezeichnet (p. 51), sowie nach dem Sāsanavaṃsadīpa, 1262:

*Upatissamahāthero Māgadhāya (*dhiyā ?) niruttiyā*
Bodhivaṃsam akā dhīro dhīrehi abhivaṇṇiyaṃ —

ist er das Werk eines Thera aus Magadha, Upatissa (vgl. Preface p. VIII f.).

[4] Ält. Ved. p. 12; vgl. Lassen, Ind. Altk. II², p. 246, I² p. 681.

in die zwei Schulen der Sabbatthi-vādin und Dhammagutta spalteten, so dürfte also wohl anzunehmen sein, daß sie beide ursprünglich dem südlich des Vindhya gelegenen Indien angehörten. Andere ursprünglich geographische Bezeichnungen waren ferner die der Caitika (Cetiya), der Pūrva- und Aparaśaila (Apara-seliya)[5], sowie der Hemavata und Chaṇṇāgarika (eigentlich „Bewohner der sechs Städte"), deren genauere Lokalisation indessen mit Hilfe unserer Quellen nicht möglich ist.[6] Andere dieser Sekten haben ihren Namen offenbar nach denen ihrer Gründer oder hervorragender Führer erhalten (z. B. Kassapika), wieder andere jedoch nach ihnen eigentümlichen Lehrmeinungen, wie die Ekabyohārika (ssk. *ekavyavahārika*) und Paññattivādin (ssk. *prajñapti-vādin*) unter den Mahāsaṅghika, die Sabbatthi-vādin und Suttavādin (ssk. *sautrāntika*) unter den Thera. Bei alledem müssen wir uns allerdings vergegenwärtigen, daß der hier zugrunde gelegte südliche Bericht über die Trennung der Schulen durchaus einseitig ist und sich in vieler Hinsicht im Widerspruch mit denen der tibetischen und chinesischen Quellen befindet, ohne daß es möglich ist zu entscheiden, auf welcher Seite die Wahrheit ist.

So unterscheiden sich auch die beiden Überlieferungen insofern, als nach der Angabe des Dīpavaṃsa die alten achtzehn Sekten (zu denen die an letzter Stelle genannten fünf, Hemavatika, Rājagirika, Siddhattha, Pubba- und Apara-seliya, also nicht gehören) ausnahmslos im zweiten Jahrhundert nach Buddhas Tod, also zwischen dem Konzil von Vesālī und dem von Pāṭaliputta, entstanden, während die nördlichen Angaben, wie es auch natürlicher ist, diese Sektenbildung sich auf mehrere Jahrhunderte erstrecken lassen.[7] So sind wir auch über die Streitpunkte, die zu der Sektenbildung Veranlassung gaben, nur durch die nördlichen Berichte unterrichtet, und es muß als zweifelhaft gelten, ob das Kathāvatthu, in welchem alle Lehrunterschiede ausführlich behandelt werden, auch nur eine Andeutung hierüber enthält.[8] Immerhin ergibt sich auch aus der

---

[5] Beide in der Nähe des heutigen Bejwada. Vgl. Beal, Records, v. II, p. 221, n. 101; Hsüan-Chwang, Buch X, TE. XXXV, 7, 53 b. Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids, Points of Controversy (Transl. of Kathāvatthu) Pref. Notes, p. 43.

[6] Vgl. Minayeff, Recherches, p. 208.

[7] Vgl. Minayeff, l. c. p. 203.

[8] Vgl. L. de la Vallée Poussin, The five points of Mahādeva and the Kathāvatthu, Journ. Roy. As. Soc. 1910, p. 413 ff. V. P. vermutet, daß Kathāvatthu II, 1—5 (6) den fünf Punkten, von denen sich vier auf die Beschaffenheit eines Arhant, einer auf die Konzentration beziehen, entspricht.

Entwicklung der gegnerischen Theorien in dem Kathāvatthu ebenso wie aus dem, was wir aus den nördlichen Quellen erfahren, daß der Streit sich hauptsächlich um den Begriff des Arhant, des „Heiligen" der buddhistischen Erlösungslehre, drehte, daß es also nicht eigentlich Fragen der Weltanschauung oder Philosophie waren, welche die Geister jener Zeit so heftig bewegten, daß schon die erste Spaltung der budhistischen Gemeinde nach dem Konzil von Vesālī, in der verschiedenen Stellungnahme zu solchen Fragen ihre Ursache gehabt hätte.

Wohl aber muß dieses überwiegend theoretische Interesse an Problemen der Weltanschauung zur Zeit des unter Aśoka zu Pāṭaliputra abgehaltenen dritten Konzils im Vordergrund gestanden haben, falls die Angaben über dessen Veranlassung, soweit sie von Buddhaghosa in seinem Kommentar zum Kathāvatthu mitgeteilt werden, einigermaßen mit den Tatsachen übereinstimmen.

Hiernach hätten sich infolge der überaus reichen Zuwendungen, die Aśoka der buddhistischen Mönchsgemeinde machte, auch eine Menge von Angehörigen anderer Gemeinschaften die Zugehörigkeit zu jener angemaßt und nach Anlegung des gelben Gewandes sich an den Gebräuchen und Übungen der Bhikkhu beteiligt, indem sie ihre eigenen Irrlehren als das Gesetz des Buddha bezeichneten. So entsprach ihr Verhalten nicht den Vorschriften des Dhamma und Vinaya. „Einige umwandelten das Feuer, andere unterzogen sich den fünf Busen (*tapas*), andere beteten die Sonne an, andere bemühten sich, den Dhamma und Vinaya zu zerstören." Darauf weigerte sich die Bhikkhu-Gemeinde, mit ihnen zusammen den Fasttag (*uposatha*) und das Ende des vassa (*pavāraṇā*) festlich zu begehen. Aśoka bemühte sich, dem Skandal ein Ende zu machen, aber es gelang ihm nicht. Zudem entstand infolge des ungeschickten Eingreifens eines Ministers bei den Bhikkhu Unwillen. Schließlich wandte sich der König in der Absicht, diesen Zuständen ein Ende zu machen, an die Gemeinde (*saṅgha*) mit der Frage, wer hierzu befähigt sei. Man antwortete ihm, der Thera Moggaliputta-tissa. Dann ließ er diesen nach dem Ausspruch des saṅgha vom Ahogaṅga-Berg holen, und nachdem jeder Zweifel an dessen übernatürlicher Kraft (*iddhi*) durch Wunderzeichen beseitigt war, legte der Thera sieben Tage lang die Lehre dar. Am siebenten Tage versammelte er die Bhikkhu-Gemeinde und sonderte die Bhikkhu nach der von ihnen angenommenen Lehre ab und fragte jede einzelne Bhikkhu-Schar, nachdem er sie hatte vortreten lassen, welcher Lehre

der Tathāgata angehört habe. Dann sagten die, welche an der Lehre der ewigen Dauer (*sassata-vāda*) festhielten, er sei ein Sassatavādin gewesen, und in gleicher Weise schrieb jede einzelne Schar dem Buddha genau diejenige Lehre zu, die sie selbst vertrat: so die nur teilweise eine Ewigkeit lehrenden (*ekacca-sassata-vādin*), die das Selbst als ein Endloses (*attānantika*) lehrenden, die Sophisten (eigentlich „unsterblich sich hin- und herwindenden", *amara-vikkhepika*), die eine zufällige (eigentlich „ohne besonderen Grund", *adhicca-samuppannaka*) Entstehung lehrenden, die ein Bewußtes lehrenden (*saññivādin*), die ein Unbewußtes lehrenden (*assaññivādin*), die ein weder Bewußtes noch Unbewußtes lehrenden (*nevasaññināsaññivādin*), die ein Abschneiden (Vernichtung) lehrenden (*ucchedavādin*), die ein Erlöschen in dieser Welt lehrenden (*diṭṭha-dhammanibbāna-vādin*). Als so der König die Ansichten dieser Leute erfuhr, erkannte er, daß das keine Bhikkhu, sondern Anderslehrende waren, gab ihnen weiße Gewänder und ließ sie die Priesterschaft ablegen. Diese waren aber nicht weniger als sechzigtausend. Alsdann ließ er die anderen Bhikkhu kommen und fragte sie, was der Buddha gewesen sei. Sie antworteten, ein Vibhajjavādin. Hierauf fragte der König den Thera, ob der Buddha ein Vibhajjavādin gewesen sei, und nachdem dieser die Frage bejaht hatte, sagte der König: „Gereinigt ist jetzt die Lehre, die Bhikkhu-Gemeinde halte jetzt Uposatha!" Die gesamte Gemeinde trat zusammen, um Uposatha zu feiern, und zwar waren es sechzigtausend Bhikkhu. Auf dieser Versammlung verkündigte Thera Moggaliputta-tissa zur Widerlegung aller Streitpunkte (*vatthu*), die bis dahin zutage getreten waren, sowie derer, die in Zukunft noch vorgebracht werden würden, nach dem von dem Meister angegebenen logischen Verfahren (*naya*), die von dem Tathāgata aufgestellte Liste (*mātikā*) befolgend (*vibhajanto*, eigentlich „einteilend"), das die fremden Lehren zermalmende, die Zukunft betreffende Kathāvatthu-pakaraṇa, indem er für die eigene Lehre und ebenso auch für die gegnerischen Lehren fünfhundert Sätze aufstellte. Dann wählte er aus den sechzigtausend Bhikkhu solche aus, die genaue Kenner des Dreikorbs (*tipiṭaka*) und richtiger Unterscheidung waren, und wie einst Thera Kassapa rezitierten sie den Dhamma und Vinaya. Auf diese Weise reinigten sie die Lehre und hielten das dritte Konzil (*saṅgīti*) ab. Indem er da den Abhidhamma rezitierte, führte er diese Lehrzusammenfassung[9] ein."

[9] Anstatt *pakaraṇam saṃgahaṃ* ist wohl **ṇa-saṃ** zu lesen.

Es entzieht sich vollständig unserer Beurteilung, in welchem Umfange in dieser Darstellung über den Anlaß und Verlauf der dritten Saṅgīti Geschichtliches mit Legendärem vermischt ist. Insbesondere ist es schwierig zu entscheiden, ob die verschiedenen Lehren und Anschauungen, welche den unrechtmäßig in den Orden eingedrungenen Tīrthika in den Mund gelegt werden, tatsächlich in der angegebenen Weise präzisiert waren. Es würde sich daraus ergeben, daß sich die Polemik des Aśoka nicht so sehr gegen die wirklichen Anhänger des Buddhismus, mochten sie einer Sekte desselben angehören, welcher sie wollten, richtete, sondern gegen Anschauungen, die überhaupt nichts mit Buddhismus zu tun hatten und von denen wir nirgends als solchen einer buddhistischen Schule hören. Andererseits richtet sich aber das Kathāvatthu nicht gegen die von Aśoka zurückgewiesenen Lehren des *sassatavāda*, *ucchedavāda* usw., die von allen Buddhisten bekämpft wurden, sondern ausschließlich gegen Auffassungen, die von der einen oder anderen der alten Sekten vertreten waren. So läßt sich ein gewisser Widerspruch zwischen dem Inhalt des Kathāvatthu und dem, was uns Buddhaghosa in der Einleitung seines zugehörigen Kommentars als Veranlassung zur Komposition des Textes berichtet, kaum in Abrede stellen; wir verstehen nicht recht, was die in der Einleitung namhaft gemachten Lehren der Tīrthika mit den von dem Kathāvatthu bekämpften gemein haben sollen.

Die nächstliegende Folgerung, die wir aus diesem Widerspruch zu ziehen haben, ist ohne Zweifel die, daß, falls wir überhaupt dem Bericht des Buddhaghosa über Vorgänge vor und während des Konzils zu Pāṭaliputra einigen Glauben beimessen wollen, wir die Entstehung des Kathāvatthu überhaupt von den mit jenem Konzil zusammenhängenden geschichtlichen Tatsachen loslösen, wodurch wir zugleich die Möglichkeit einer annehmbareren Perspektive hinsichtlich der zeitlichen Abstände einerseits zwischen der Bildung der verschiedenen Schulen, andererseits der Abfassung des doch recht umfangreichen und anscheinend erschöpfenden Textes gewinnen, in welchem nicht nur die bis zu jenem Zeitpunkt schon aufgetretenen, sondern, wie ausdrücklich bemerkt wird, auch die erst in Zukunft auftauchenden sektiererischen Meinungen auseinandergesetzt und widerlegt werden. Nur wenn wir annehmen, daß das Kathāvatthu erheblich jünger ist, als die legendären Erzählungen des Buddhaghosa (die er wohl aus der alten singhalesischen Aṭṭhakathā geschöpft haben wird) uns glauben machen wollen, wird es verständlich,

daß sich das Kathāvatthu mit Vorliebe mit den späteren Sekten beschäftigt[10], während die älteren, abgesehen von der aus dem Dīpavaṃsa übernommenen Stelle über die Entstehung der achtzehn Sekten, nicht einmal namhaft gemacht werden. Wir haben also nur zweierlei Möglichkeiten vor uns: entweder wir nehmen an, Buddhaghosa habe mit seiner Zuteilung der Irrlehren an die einzelnen Schulen recht, dann kann das Kathāvatthu erst mehrere Jahrhunderte nach Aśoka und Moggaliputta verfaßt worden sein; oder aber es ist tatsächlich schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. entstanden, dann müssen eben auch alle bekämpften Lehren schon vor jenem Zeitpunkte, zu welchem aber wohl erst nur eine kleine Zahl der achtzehn Sekten vorhanden war[11], von den älteren Sekten vertreten worden sein, und die bezüglichen Angaben in Buddaghosas Kommentar wären als im eigentlichen Sinne unzutreffend abzulehnen. Ich neige unter diesen Umständen, namentlich aber mit Hinsicht auf die recht komplizierten Theoreme, die im Kathāvatthu behandelt und widerlegt werden, der Auffassung zu, daß dieser Text sehr erheblich jünger ist, als die geschichtliche Legende uns glauben machen will, und bekenne mich also entgegen meinen frühren Darlegungen[12] zu dem, was Minayeff als Ergebnis seiner Untersuchungen über die einschlägigen Probleme geäußert hat, wenn ich auch den Argumenten, die er zur Begründung desselben anführt, nur in beschränktem Maße zustimmen kann.[13]

---

[10] Voraussetzung hierfür ist allerdings, daß die Angaben Buddhaghosas über die Schulen, gegen die sich die Polemik des Kathāvatthu in den einzelnen Fällen richtet, zutreffend sind. Es wäre sehr wohl möglich, daß das Kathāvatthu tatsächlich älter wäre, aber ganz andere Gegner im Auge gehabt hätte, als von Buddhaghosa, entsprechend dem buddhistischen Sektenwesen seiner Zeit — Anfang des fünften Jahrhunderts n. Chr. — vermutet und genannt werden.

[11] Dies ist nicht nur aus inneren Gründen höchst wahrscheinlich, sondern wird uns ausdrücklich durch die nördlichen Berichte des Vasumitra (im Samayabheda-uparacana-cakra) 1 a. bestätigt, indem hier eine Anzahl derselben als erst im dritten und vierten Jahrhundert nach Buddha aufgekommen namhaft gemacht werden.

[12] Philos. Grdl. p. 95 ff.

[13] So ist, wie Oldenberg, ZDMG. 1898, p. 633 richtig hervorgehoben hat, die Bezeichnung der Vetulyaka als einer Sekte, die in einem gewissen Punkte häretische Lehren nach Buddhagosas Kommentar vertreten haben soll, obwohl diese Schule erst lange nach Aśoka aufgetreten ist, an und für sich noch nicht für eine späte Abfassung auch des Kathāvatthu beweisend, weil aus dem Umstand, daß zur Zeit des Buddhaghosa die Vetulyaka eine gewisse häretische Meinung vertraten, noch nicht hervorgeht, daß man auch schon bei der Abfassung

Die pseudo-geschichtlichen Angaben in der Einleitung des Kathāvatthu sind immerhin insofern von Wert, als sie gestatten, die Bedeutung des Wortes *vibhajja-vāda,* als welcher die Lehre des Buddha charakterisiert wird, genauer zu bestimmen. Es darf wohl daran erinnert werden, daß hier der Ausdruck nicht etwa als Bezeichnung einer einzelnen buddhistischen Sekte verwandt wird, sondern als Charakteristik der Lehre des Buddha gegenüber solchen Anschauungen, die überhaupt nichts mit Buddhismus, auch nicht mit einzelnen abweichenden Behauptungen buddhistischer Sekten zu tun haben. So ist es nicht denkbar, daß irgendein Buddhist die Lehre des *sassata-* oder *uccheda-vāda,* die Lehre eines ewigen Seins oder einer absoluten Vergänglichkeit dargelegt habe; denn es wird an zahlreichen Stellen des Kanons ausdrücklich gesagt, die Lehre des Buddha bewege sich in der Mitte zwischen jenen Extremen.[14] Wir können uns nicht vorstellen, daß eine buddhistische Schule einen abweichenden Standpunkt eingenommen habe. Noch deutlicher tritt der Gegensatz der von den in die buddhistische Mönchsgemeinde eingedrungenen und durch Aśoka wieder daraus entfernten Angehörigen fremder Schulen zu der buddhistischen Lehre bei jenen hervor, die als Feuer- und Sonnenanbeter sich betätigten. Hiernach ist wohl anzunehmen, daß sich der Eifer des Herrschers nicht eigentlich gegen die wirklichen Anhänger des Buddhismus wandte, mochten sie im übrigen einer Schule angehören, welcher sie wollten, sondern gegen jene Sekten, die zugleich durch Absonderlichkeiten ihres Benehmens und ihrer religiösen Gepflogenheiten Ärgernis erregten. Wenn dem gegenüber der Standpunkt des Buddha als *vibhajja-vāda* bezeichnet wird, so soll hiermit ein Merkmal seiner Lehre angegeben werden, durch welche sich diese von denen der Nicht-Buddhisten unterschied. So ist auch der Ausdruck ursprünglich nicht als die Bezeichnung einer einzelnen buddhistischen Sekte gemeint, sondern eben als Kennzeichnung der buddhistischen Lehre überhaupt im Verhältnis zu den außerbuddhistischen.

---

des Kathāvatthu gerade an diese Sekte gedacht habe. Es wäre doch möglich, daß ursprünglich eine andere Schule damit gemeint gewesen sei, zumal da die Theorien der früheren Sekten in dem Kommentar niemals erwähnt werden und daher wohl auch nicht mehr zur Zeit seiner Abfassung bekannt waren.

[14] Vgl. z. B. Dīgha I, 1, 25 ff.; Saṃy. XII, 15, 7; XXII 90, 174: Sabbam atthīti kho Kaccāyana ayam eko anto. Sabbam natthīti ayam dutiyo anto. Ete K. ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti.

Bei alledem steht nichts im Wege anzunehmen, daß hiermit eine Eigenschaft hervorgehoben wurde, auf welche eine einzelne Sekte besonderen Wert legte, daß vielleicht auch in jenem terminus eine Theorie ihren kurzen, zusammenfassenden Ausdruck fand, die innerhalb einer bestimmten Schule mit besonderem Eifer untersucht und ausgebildet wurde. Sie entdeckte in Buddhas Darlegungen vielleicht einen gewissen tieferen Gesichtspunkt, ein Prinzip, das der Aufmerksamkeit oder dem Scharfsinn der früheren Anhänger entgangen war und das zu entdecken und in seiner vollen Bedeutung zu verstehen einer beschränkten Anzahl von Ordensangehörigen vorbehalten blieb, die sich dann zu einer besonderen Gemeinde zusammengeschlossen haben. So mochte es immerhin kommen, daß eine einzelne Schule mit einer Benennung belegt wurde, die diese selbst als die allgemeinste Charakterisierung der gemeinsamen buddhistischen Weltanschauung herausgefunden hatte. Es war aber schließlich auch möglich, daß die Sekte, in welcher jener Begriff eine so besonders eingehende Würdigung fand, die entsprechende Bezeichnung für sich selbst in hervorragendem Maße in Anspruch nahm, wobei aber auffällt, daß gerade im Kommentar zum Kathāvatthu der Ausdruck *vibhajja-vāda* nicht zur Bezeichnung einer einzelnen Sekte verwandt wird, sondern ausschließlich als die der Lehre des Buddha selbst.[15]

Was nun die eigentliche Bedeutung jenes Ausdrucks anbelangt, so findet sich eine gewisse Erklärung in der „Historischen Skizze des alten Buddhismus" des Archimandriten Palladji (Palladias)[16], indem hier nach bis jetzt nicht festgestellten Quellen folgende Angaben über die älteste Sektenbildung zusammengestellt sind: Die „fünf Artikel" des Mahādeva waren nur der erste Anlaß zu neuen und wichtigeren Zerwürfnissen. Mahāsaṅghika wurde allgemeine Benennung einiger besonderen Schulen, die einer gemeinsamen Idee folgten, welche man mit dem Worte Nominalismus ausdrücken kann. Bald nach Mahādevas Tode bildete sich in der Mahāsaṅghika eine unter dem Namen Ekavyavahārika bekannte Sekte; sie verwarf die Wirklichkeit der Welt, des Materiellen und Nichtmateriellen. Nach ihr erschien der Lokottaravāda, welcher nur demjenigen

---

[15] Es muß späterer Untersuchung vorbehalten bleiben festzustellen, wie die Angaben der „nördlichen" Angaben über die buddhistischen Sekten mit dieser Auffassung sich vereinigen lassen. Zur allgemeinen Orientierung über diese Frage vgl. Kern, Manual, p. 110 f.

[16] Ermans, Russ. Archiv, Bd. XV, H. 2, p. 206 ff.

Wirklichkeit zugestand, was auf die moralische Vervollkommnung des Menschen Bezug hat, alles übrige für falsch und trügerisch erklärend. Der berühmte Mudgaliputra wollte die Meinungen beider Schulen vermitteln und kam so auf den Gedanken, alles habe eine wahre und falsche Seite, und es komme nur auf den Gesichtspunkt an, aus welchem man die Dinge betrachte. Die von ihm gegründete Schule hieß „Vibhajyavāda“.

Lassen wir zunächst alle die Schwierigkeiten beiseite, die sich aus der hier gegebenen Zuteilung der Lehre des Maudgalyāyana zu der Klasse der Mahāsaṅghika-Sekten ergeben, und fassen wir lediglich die für die Definition des Ausdrucks *vibhajya·vāda* wesentlichen Daten ins Auge, so ergibt sich für diesen in vollkommener Übereinstimmung mit der Etymologie des Wortes (*vi-bhaj* trennen, unterscheiden) die Bedeutung, daß der durch ihn charakterisierte Standpunkt es als seine wesentliche Aufgabe betrachtet, zwischen den verschiedenen Gebrauchsweisen (*vyavahāra*) eines Begriffs zu unterscheiden, im Gegensatz zu jenen, die nur e i n e begriffliche Wahrheit zulassen (*eka·vyavahārika*). So war denn Maudgalyāyana wenn nicht der Erfinder, so doch der erste bewußte Vertreter des Grundsatzes der doppelten Wahrheit, die in dem späteren Buddhismus eine ähnlich bedeutsame Rolle spielt wie in der christlichen Scholastik. Da nun dieses Prinzip auch in dem sogenannten südlichen ceylonesischen, auf die Überlieferung des Mahāvihāra zu Anurādhapura zurückgehenden Lehrsystem volle Anerkennung findet und wir die Entdeckung dieses Prinzips ausdrücklich dem Maudgalyāyana, also dem Urheber des Kathāvatthu, in welchem der neue Standpunkt zum ersten Male apologetisch, also in negativem Sinne scharf umgrenzt wird, zugeschrieben finden, sind wir wohl zu der Schlußfolgerung berechtigt, daß das Auftreten jenes Mannes bei der *saṅgīti* zu Pāṭaliputra die Bildung eben jener Schule veranlaßte, die wir in den nördlichen Berichten vielfach widerspruchsvoll in die Sektenbildung einrangiert finden, während ihrer in den südlichen Listen überhaupt nicht Erwähnung geschieht. Wir gehen also schwerlich fehl, wenn wir als das Wesentliche und Ausschlaggebende in dem Lehrstandpunkt des Maudgalyāyana, und hiermit zugleich der auf ihn zurückgehenden ceylonesischen Schule des Mahāvihāra, das Bestreben erkennen, zwischen den verschiedenen Seiten eines Begriffs zu unterscheiden und das Hauptaugenmerk darauf zu richten, in welchem Sinne und Umfang jedem einzelnen Begriff eine wahre (*paramārtha*) und in welchem ihm nur eine

fiktive oder konventionelle (*laukika vyavahāra, saṃvṛti*) Bedeutung zukommt. Diese Bedeutung ergibt sich übrigens für *vibhajya*, pali *vibhajja* auch aus den Erläuterungon CHILDERS'.[17]

Der Ausdruck, durch welchen in dem Kathāvatthu diese höchste und letzte (*uttama*) Wahrheit bezeichnet wird, lautet *saccikaṭṭha paramaṭṭha*. Während dieser letztere terminus durchaus verständlich ist im Sinne von „höchster (d. h. eigentlicher) Bedeutung", und im Kommentar (p. 8) durch *anussavādi-vasena agahetabbo*, „durch Hörensagen usw. nicht zu erfassen"[18] umschrieben wird, bezeichnet *saccikaṭṭha* nach dem Kommentar p. 8 *māyāmarīci-ādayo viya abhūtākārena agahetabbo bhūtattho*, „wirkliche (*bhūta*) Bedeutung, die durch unwirkliche Gestalt wie Trug, Luftspiegelung u. dergl. nicht zu erfassen ist". Es ist nun für die philosophische Richtung der buddhistischen Betrachtungsweise, insbesondere der von der „südlichen" Schule vertretenen, charakteristisch, daß dieser Begriff des „höchsten Sinnes" (*paramaṭṭha*) nicht in der in der abendländischen Philosophie üblichen Bedeutung eines metaphysisch absoluten Seins im Gegensatz zu dem phänomenalen gebraucht wird, sondern daß diese Anschauungsweise in gewissem Sinne geradezu auf den Kopf gestellt zu sein scheint, indem das als *paramaṭṭhato* Gegebene gerade das unmittelbar Gegenwärtige ist, an dessen Sein ein Zweifel überhaupt nicht möglich ist. Wenn so auch der Begriff des phänomenalen Seins dem buddhistischen Denken in dem vorliegenden Falle durchaus fremd ist, so sind es doch gerade die letzten Elemente des phänomenalen Seins, welche für ihn den Wert und die Bedeutung des absoluten oder „äußersten" (*uttama*) Seins besitzen.

Es ist nun beachtenswert, daß gerade unsere ältesten Quellen einschließlich der sechs bzw. sieben alten Abhidhamma-Texte kaum irgendwo deutlich erkennen lassen, was denn in diesem „höchsten Sinne" (*paramaṭṭha*) als wahres Sein zu betrachten sei. Wir finden die entsprechende Auskunft vielmehr nur in den neubuddhistischen Abhandlungen, die sich selbst wieder die Erklärung jener früheren Darlegungen zur Aufgabe machen. So betrachtet LEDI SADAW, der birmesische Verfasser einer (im Anhang des zweiten Bandes des Yamaka [PTS.] veröffentlichten) Pali-Abhandlung über einige Punkte der buddhistischen Lehre[19] u. a. die folgenden Begriffe als wahr

---

[17] Pali Dict. s. v.; ähnlich RHYS DAVIDS — STEDE P. D. s. v.

[18] CHILDERS gibt „report, tradition" als Bedeutung von *anussava* (ssk. *anuśrava*) an; ebenso RHYS DAVIDS — STEDE s. v.

[19] Engl. Übers. unter dem Titel „Some Points in Buddhist Doctrine", Journ. Pali Text Soc. for 1913—1914, p. 115 ff.

im höchsten Sinne: die fünf „Gruppen" (*khandha*), visuelle Erscheinung (*rūpa*), Empfindung (*vedanā*), begriffliches Erkennen (*saññā*), sinnliche Berührung (*phassa*), die Sinnesgebiete (*āyatana*), die Elemente (*dhātu*), das bedingte Entstehen (*paticca-samuppāda*) usw., ferner die spezifisch buddhistischen Begriffe des Veränderlichen (*anicca*), des Leides (*dukkha*), des Nicht-Selbstes (*anatta*), Nicht-Wesens, der Nicht-Seele usw. Dürfen wir derartige moderne Umschreibungen ohne weiteres auch als die in jenen alten Texten nicht ausdrücklich bemerkten, aber ihnen doch vielleicht unbewußt zugrunde liegenden Auffassungen über die bezüglichen Begriffe betrachten oder wird mit jenen nicht etwas in die alte Lehre hineingelegt, was ihr vielleicht wesensfremd, zum mindesten aber nicht eigentümlich war? Auch in dem vorliegenden Falle wird man mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß die spätere Exegese manches in die älteren Anschauungen hineingetragen hat, was tatsächlich nicht in ihnen enthalten war.

Diese Beobachtung gilt indessen nicht nur für die modernen Darlegungen über altbuddhistische Philosophie, sie gilt mutatis mutandis auch schon für das Verhältnis des Kommentators Buddhaghosa zu dem von ihm kommentierten Kathāvatthu. Wenn wir also diesen Abhidhamma-Text, wie es das Nächstliegende ist, an der Hand des Kommentars zu verstehen und zu erklären suchen, so kann dies nur unter dem Vorbehalt geschehen, daß die Gedanken und Vorstellungen, die Buddhaghosa in den älteren Text hineinlegt, nicht notwendigerweise schon selbst diesem zu Grunde lagen.

Daß mit dieser Wahrscheinlichkeit auch schon mit Hinsicht auf die Zuweisung der einzelnen häretischen Lehren an die verschiedenen Schulen zu rechnen ist, wurde schon oben bemerkt. Immerhin ist die hiermit zusammenhängende Unsicherheit insofern nicht von großer Bedeutung, als wir durch die bezüglichen Angaben des Buddhaghosa doch jedenfalls in die Lage versetzt sind, nicht nur die bei den einzelnen, damals bestehenden Sekten herrschenden Anschauungen kennen zu lernen, sondern in jedem einzelnen Falle auch zu wissen, von welcher Schule sie vertreten wurden. Allerdings hat sich das hierbei zu gewinnende Bild über das zur Zeit des Buddhaghosa, also im fünften Jahrhundert n. Chr., bestehende Sektenwesen sehr erheblich von dem verschoben, das nach der Einleitung desselben Kommentars sich auf dem Konzil von Pāṭaliputra (Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr.) dargeboten haben mag. Es ist hierfür bezeichnend, daß nur eine sehr beschränkte Anzahl

der ursprünglichen achtzehn Sekten im weiteren Verlauf des Kommentars überhaupt erwähnt werden. So werden die fünf Sekten, die nach der Einleitung auf die bei der ersten Spaltung nach dem Konzil von Vesāli losgelösten Vajjiputtaka Mahāsaṅghika zurückgehen, überhaupt nicht mehr genannt, so daß wir die Wahl haben anzunehmen, entweder daß jene fünf Schulen zur Zeit des Buddhaghosa überhaupt nicht mehr vorhanden waren, oder aber, daß sie alle als unter der Gruppe der Mahāsaṅghika zusammengefaßt zu denken sind; man wird wohl der ersteren Eventualität den Vorzug geben. In ähnlicher Weise werden von den zwei Hauptgruppen des Theravāda die Mahiṃsāsaka ziemlich häufig und die Vajjiputtaka wenigstens an zwei Stellen (I. 1, 2) erwähnt, von den auf sie zurückzuführenden Sekten aber nur die Sabbatthivādin, die Kassapika (I. 8) und die Sammitīya, die letzteren verhältnismäßig oft. Entschieden im Vordergrund stehen die erst nach dem Auftreten der achtzehn alten Schulen entstandenen jüngeren Sekten, so die Rājagirika, Siddhatthika, Pubbaseliya und Aparaseliya, die vielfach unter der geographischen Bezeichnung der Andhaka zusammengefaßt werden[20]; ferner die Uttarāpāthaka, die „Nordländer", unter denen wir wohl außerhalb, und zwar nordwestlich des eigentlichen Indiens wohnende Buddhisten zu verstehen haben; dann die Hetuvādin, welche nach „nördlichen" Quellen mit den Theravādin identisch sind[21]; schließlich die Mahā-suññatā-vādin und Vetulyaka, die aber wohl nur eine einzige Schule bildeten, indem die erstere Bezeichnug nur zur Charakterisierung der von ihnen hauptsächlich vertretenen Theorie der Leerheit (*suññatā*) diente. So sehen wir, daß die große Mehrzahl der alten Schulen zur Zeit des Buddhaghosa entweder schon verschwunden oder zu völliger Bedeutungslosigkeit herabgesunken war.

---

[20] Daß diese vier Schulen zur Zeit des Konzils von Pāṭaliputta noch nicht vorhanden waren, läßt sich auch dem Umstande entnehmen, daß das Kaliṅga-Land erst durch Aśoka erobert und der arischen Kultur erschlossen worden zu sein scheint.

[21] Vgl. z. B. Bhavya's Tarkajvālā, bsTan-hgyur mdo XIX, NE. 158. Zuverlässige Aufschlüsse über das Vorhandensein von Sekten im südwestlichen Indien bieten die Inschriften von Karle (No. 9: *Dhamutariya*, Arch. Surv. West. Ind. IV, p. 91, No. 22: *Mahāsaṅghika*, ebd. p. 113), Junnar (No. 3: *Dhamutariya*, l. c. p. 93), Nasik (No. 14: Bhadāvaniya = Bhadrāyanīya, l. c. p. 110; Bhadāyanaya, ebd. p. 111; No. 22: Cetika, ebd. p. 115).

2. Die „nördliche" Überlieferung.

Wenn auch wohl kein Zweifel darüber bestehen kann, daß das Kathāvatthu nicht nur der älteste Text ist, der über die Lehrmeinungen der alten buddhistischen Sekten Aufschluß gibt, obwohl nicht in dem Sinne, daß sich mit Sicherheit ergäbe, von welchen einzelnen Schulen die bekämpften Lehren vertreten wurden, so sind doch die Angaben der „nördlichen" Quellen in mancher Hinsicht noch wichtiger, indem sie nicht nur eine genauere Genealogie der einzelnen Schulen enthalten, sondern bei aller Kürze hinsichtlich der eigentlichen Lehrmeinungen doch hinreichend erkennen lassen, wie sich diese verschiedenen Anschauungen auf die verschiedenen Richtungen verteilten. Im Vordergrund des Interesses steht für uns noch heute wie für Wassiljew, der als der erste den einschlägigen Fragen eingehende Untersuchungen widmete, ein Text, der in seiner ursprünglichen Sanskritfassung allerdings nicht mehr vorhanden und zu dessen Verständnis die Kenntnis seiner chinesischen und tibetischen Versionen notwendig ist, das „die Spaltung der Lehre ordnende Rad" (*samaya-bhedoparacana-cakra*).[22] Der Text ist schon von Wassiljew nach der tibetischen Übertragung des Dharmākara unter Heranziehung der drei chinesischen Versionen (Nanjio 1284—86) ins Russische und von da ins Deutsche übersetzt worden[23], es sind indessen auf diesem Wege die an sich schon vielfach recht dunklen Sätze des Vasumitra noch erheblich unklarer geworden, so daß schon wiederholt dem Bedürfnis nach einer neuen Bearbeitung Ausdruck gegeben wurde.[24] Wenn auch dieser Aufgabe einer umfassenden Neubearbeitung durch Jir. Masuda hinsichtlich der chinesischen Überlieferung entsprochen worden ist (Asia Major II.[1] p. 35ff.), erscheint es doch unumgänglich, diejenigen Punkte von Vasumitras Text, denen eine philosophische Bedeutung zukommt, auch nach der tibetischen zu erörtern.

Was das Verhältnis der verschiedenen Versionen anbelangt, so darf als feststehend betrachtet werden, daß die tibetische den indischen Text am getreuesten widerspiegelt, indem auch hier der Grundsatz der gleichmäßigen Wiedergabe der indischen Ausdrücke folgerichtig durchgeführt ist, so daß hinsichtlich der termini technici,

---

[22] Wassiljew, „Das die Verschiedenheit der Hauptmeinungen bekräftigende Rad", p. 244.

[23] Buddhismus v. I., p. 244 ff.

[24] Vgl. Rockhill, Life of the Buddha, p. 181.

die in der ursprünglichen Vorlage enthalten gewesen sein mögen, kaum ein Zweifel bestehen kann. Was die chinesischen anbetrifft, so wird man wohl derjenigen des Hsüang-chuang den Vorzug geben, obwohl sie die jüngste ist. Zwischen dieser und der zeitlich in der Mitte stehenden des Paramārtha, Chên-ti, bestehen keine wesentlichen Unterschiede, dagegen enthält die älteste, deren Verhältnis zu den übrigen überhaupt nicht recht durchsichtig ist, in der Einleitung Auszüge aus einem 'Mañjuśrī-paripṛcchā', „Befragung des Mañjuśrī" betitelten Texte, der aber auch nur zu dem bestimmten Zweck verfaßt und hier eingeführt zu sein scheint, um den Angaben des Textes eine gewisse Autorität zu sichern; daher also wohl die Einkleidung in ein Gespräch des Buddha mit Mañjuśrī, wobei die Aufzählung der achtzehn Schulen zunächst in Form einer Prophezeiung erfolgt. Im übrigen ist sowohl der Name des Übersetzers dieser Version wie der Zeitpunkt ihrer Abfassung nicht ersichtlich.[25]

Was nun die Aufzählung der Schulen selbst anbelangt, so stimmen die Angaben in der Hauptsache zu denen des Dīpavaṃsa, allerdings mit dem wesentlichen Unterschiede, daß in diesem wie überhaupt in der südlichen Überlieferung die Entstehung der alten achtzehn Sekten ausnahmslos in das zweite Jahrhundert nach Buddha verlegt wird, während nach Vasumitra, dem Verfasser unserer Darstellung[26], diese Entwicklung sich im Verlauf von mehreren

[25] Zur Charakterisierung dieser Version sei hier nur mitgeteilt, daß nach ihr (TE. XXIV, 4, 78 a. 16) die zwei ursprünglichen Sekten aus dem Mahāyāna hervorgegangen sind, wie überhaupt die Prajñāpāramitā der Ursprung aller śrāvaka, pratyekabuddha und buddha sei. In dem Anhange zu der Ausgabe des Textes der TE. wird auf die Unklarheiten der verschiedenen Angaben über den Verfasser hingewiesen, insbesondere auch auf den Umstand, daß Paramārtha schon eine andere Version dieses Textes verfaßt habe und daher nicht zugleich auch die vorliegende verfaßt haben kann, die sich zudem in der Diktion der Sprache der Ch'in-Dynastie (gemeint ist die spätere, 384—417 n. Chr.) bewege. So wird denn, vielleicht mit Recht, angenommen, daß Kumārajīva der Urheber dieser Version sei. Mit der von Divākara 683 n. Chr. übersetzten Mañjuśrī-paripṛcchā (TE. VI, 7, 65 a. ff.) hat sie jedenfalls nichts zu tun.

[26] Über die Frage, welcher der verschiedenen in tibetischen Geschichtswerken, vor allem demjenigen des Tārānātha, namhaft gemachten Vasumitra unter diesem Vf. zu verstehen sei, vgl. Minayeff, Recherches sur le Bouddhisme, p. 287 f. Als Abfassungszeit wird ebd. p. 201 die Epoche vom 3. bis 6. Jahrhundert n. Chr. bestimmt; sie dürfte aber wohl eher auf den Beginn dieses Zeitraums anzusetzen sein, da es nicht wahrscheinlich ist, daß noch nach der Zeit des Kumārajīva und Buddhaghosa, die beide zu Beginn des 5. Jahrhunderts n. Chr. lebten und von denen zum mindesten der letztere keine Kenntnis von den Lehrmeinungen der

Jahrhunderten, vom zweiten bis vierten nach Buddha vollzogen hätte. Auch in dem letzteren Texte wird die Spaltung auf die fünf Punkte des Mahādeva zurückgeführt, wobei es allerdings unklar bleibt, ob nicht von Anfang vier Parteien miteinander stritten.[27] Aber jedenfalls vereinigten sich auch diese wieder zu zwei Schulen, die der Mahāsaṅghika und die der Sthavira. Aus der Schule der Mahāsaṅghika bildeten sich dann im Verlauf desselben Jahrhunderts, des zweiten nach Buddha, drei weitere: die Ekavyavahārika, d. h. die nur eine Art von Wahrheit anerkennenden, die Lokottaravādin, d. h. die vom Überweltlichen redenden, und drittens die mit den Gokulika des Dīpavaṃsa identischen Kukkulika oder Kukkuṭika (cf. Kathāv. II, 8 kukkuḷā-kathā); ferner die Bahuśrutīya, nach dem gleichnamigen Lehrer benannt, und die Prajñapti-vādin, was wohl „die konventionell Lehrenden" bedeutet. Noch in dem gleichen Jahrhundert bildete ein nicht ursprünglich dem Buddhismus angehöriger Lehrer, der aber in der Schule der Mahāsaṅghika eingetreten war und auf dem Caitya-Berge lebte, unter Übernahme der hauptsächlichen Lehren der Mahāsaṅghika drei Schulen: die Caitika, die ihren Namen von ihrem Wohnsitze erhielten, die Apara-śaila (Bewohner des West-Felsens) und Uttara-śaila (Bewohner des Nord-Felsens).[28]

Während sich so die Mahāsaṅghika in sieben, oder, wenn man sie selbst einschließt, acht Zweige teilten, spaltete sich die Schule der Sthavira, nachdem sie lange Zeit unverändert bestanden hatte, im dritten Jahrhundert nach Buddha zunächst in zwei Schulen und zwar die Sarvāsti-vādin („solche, die lehrten, daß alles sei") oder Hetu-vādin („die den Grund lehrenden") und die Haimavata (Bewohner der Schneeberge), als welche sich die früheren Sthavira weiterhin selber bezeichneten. In demselben dritten Jahrhundert bildete sich aus dem *sarvāsti-vāda* die Schule der Vātsīputrīya oder Vāsaputrīya[29], ferner aus dieser letzteren die der Dharmottarīya („die den *dharma* als Höchstes besitzenden"), der Bhadrayānīya („die vom guten Fahrzeug"), Saṃmatīya („die von allen geachteten") und die

---

alten Schulen mehr hatte, eine so eindringende Darstellung der dogmatischen Differenzen der früheren Sekten möglich war.

[27] Vgl. Wassiljew, p. 248 (d.), No. 3.

[28] Über die unbedeutenden Abweichungen hinsichtlich der Bezeichnungen der einzelnen Sekten in den verschiedenen Versionen vgl. Wassiljew l. c. p. 251 ff.

[29] Der Name ist mit demjenigen der Vajjiputtaka des Dīpavaṃsa identisch; vgl. Ält. Vedānta, p. 12.

Ṣaṇṇāgarika („die Schule der sechs Städte“).[30] Gleichfalls im dritten Jahrhundert entstand aus dem Sarvāsti-vāda die Schule der Mahīśāsaka („die Erde belehrend“), ferner aus dieser letzteren die Dharmagupta („den *dharma* bewahrend“), die den Maudgalyāyana zum Lehrer hatten, und aus dem Sarvāsti-vāda die Schule der Suvarṣa („gutes Jahr“, eig. „Regenzeit“) oder auch Kāśyapa, von den Chinesen mit „Licht-Trinker“ wiedergegeben. Im vierten Jahrhundert bildeten sich dann aus der Schule der Sarvāsti-vādin die Saṃkrāntika („eine Wanderung annehmend“) oder, wie sie auch genannt werden, Sautrāntika, die den Uttara zum Lehrer hatten.[31]

Zu diesem maßgebendsten Text über die altbuddhistische Sektenentwicklung kommt die Darstellung, die über denselben Gegenstand Bhavya in seinem umfangreichen Werk Tarvajvālā gegeben hat.[32] Wenn auch innerhalb der drei verschiedenen Listen des Bhavya, die ebenso vielen Überlieferungen entsprechen, keine vollständige Übereinstimmung besteht, so betreffen doch auch hier die Verschiedenheiten nur nebensächlichere Punkte. So fehlt in der ersten, nach der in einem „sva-guru-paramparā“ betitelten Texte mitgeteilten Liste die Schule der Gokulika unter den von den Mahāsaṅghika abstammenden, unter den auf die Sthavira-Schule zurückzuführenden finden sich andererseits verschiedene sonst unbekannte Namen, wie die der Muruntaka (an Stelle der Sarvāsti-vādin, die übrigens auch unter der Bezeichnung der Vibhajya-vādin zu verstehen sind), der Avantika[33] und Kurukullaka (vielleicht mit den Gokulika der Pali-Liste identisch). Wieder neue, aber deshalb nicht zuverlässigere Namen bietet Bhavya's zweite Liste, die mit „andere sagen“ eingeleitet ist: so die Tāmraśātīya; sie unterscheidet sich von den übrigen aber hauptsächlich dadurch, daß sie nicht zwei,

---

[30] Nach zwei chinesischen Übersetzungen: „des dichtbewaldeten Berges“, Channagirika?

[31] bsTan-hgyur mdo v. XC (u) PE. f. 168 b; Nanjio 1284 TE. XXIV, 4, 78 a; No. 1285 ebd. 80 b; No. 1286 ebd. 76 a. Die Sektenbezeichnungen wurden nach den chinesischen Listen bearbeitet und mitgeteilt durch Stan. Julien, Journ. As. 1859, p. 327 ff.; vgl. ferner die Zusammenstellung derselben bei Rhys Davids, Schools of Buddhist Belief, Journ. Roy. As. Soc. 1892, p. 5 ff.; Kern, Buddhismus übs. Jacobi, v. II, p. 551; ders., Manual of Indian Buddhism, p. 111; Takakusu, I-tsing, Record of Buddhist Religion (1896), p. 7 ff.; J. Masuda, l. c.

[32] bsTan-hgyur mdo v. XIX (dsa) NE. 155 b, PE. 161 a; derselbe Text mit unbedeutenden Varianten auch in v. XC (PE) f. 177 a ff.

[33] Bezeichnung des nördlich der Narmadā gelegenen Landes mit der Hauptstadt Ujjayinī.

sondern vier ursprüngliche Sekten angibt, nämlich die Sthavira, Vātsīputrīya, Vibhajya-vādin und Mahāsaṅghika. Wieder anders angeordnet ist schließlich Bhavya's dritte Liste, indem hier die Sthavira in drei Hauptgruppen zerfallen, nämlich die Sarvāsti-vādin, die Vāsaputrīya, Vibhajya-vādin, zu denen noch die eigentlichen Sthavira oder Haimavata hinzukommen. Da gar kein Versuch gemacht wird, die Berechtigung dieser Abweichungen etwa durch die Angabe einer Quelle zu rechtfertigen, entfällt jede Veranlassung, auf sie irgendwelches Gewicht zu legen, zumal da Tārānātha wieder eine andere, aber gleichfalls nicht näher begründete Zusammenstellung bietet.[34]

---

[34] Tārānātha, Gesch. des Buddhismus in Indien übs. Schiefner, p. 272. Die Verschiedenheit der Listen ist zum Teil darauf zurückzuführen, daß jede einzelne Schule ihre eigene Überlieferung hatte; vgl. die der Sthavira (Tār. p. 206) und Mahā-saṅghika (Tār. p. 206).

II.

Die Dogmatik der alten buddhistischen Schulen.

1. Die Mahāsaṅghika.

Wenden wir uns hiernach zu den Angaben Vasumitras über die Lehrmeinungen der einzelnen Schulen, soweit sie eine Stellungnahme zu den philosophischen Problemen enthalten, so ist zu bemerken, daß hinsichtlich der eigentlichen Veranlassung der Spaltung, die wir wohl in der verschiedenen Auffassung der fünf Punkte (*vastu*) zu sehen haben, von einer solchen kaum die Rede sein kann.[1] Um aber zu erkennen, in welchem Umfange theoretische Überlegungen von allgemeinerer Tragweite sich in den einzelnen Schulen Geltung verschafften, wird es notwendig sein, die bezüglichen Angaben in ihrem vollen Umfange mitzuteilen. Die Darstellung des Samayabhedoparacana-cakra beginnt mit der Entwicklung der Ansichten, die den von den Mahāsaṅghika herrührenden Schulen der Ekavyavahārika, Lokottara und Kukkuṭika gemeinsam waren.

Sie sind die folgenden:

1. Die Buddha Bhagavant sind überweltlich (*lokottara*).[2]
2. Die Tathāgata haben keine Gebrechen (*āsrava*).
3. Die Rede der Tathāgata dient ausschließlich dem Drehen des Rades der Lehre (*dharma*).
4. Buddha lehrt[3] durch einen Laut alle dharma.
5. Alles ist der Wahrheit entsprechend (*yathārtha*) verkündet worden.[4]
6. Für die Tathāgata besteht keine Grenze der Form (*rūpa*).
7. Die Kraft der Buddha Bhagavant ist unermeßlich.
8. Ihre Lebensdauer ist unermeßlich.

---

[1] Vgl. L. de la Vallée Poussin, Journ. Roy. As. Soc. 1910, p. 416.
[2] Vgl. Kathāvatthu II. 10.
[3] Nach Hsüan-Chuang, tib. „umfaßt“. Vgl. Wassiljew (a), p. 258, n. 5.
[4] Vgl. KV. V. 6.

9. Sie bewirken bei den Lebewesen (*sattva*) reinen Glauben (*śraddhā*).

10. Sie nehmen (daran) kein Genüge (d. h. Überdruß).

11. Auch schlafen sie nicht.

12. Auf Fragen geben sie sinngemäß Auskunft.[5]

13. Auch nennen sie keinen Namen[6], weil sie sich immer in Versenkung (*mñam-par bshag-pa*, *samādhi*) befinden.

14. Zu Lebewesen indessen reden sie vermittelst Namen (*miṅ*) und genau bestimmten Worten.

15. Durch einen momentanen Gedanken (*citta*) erkennen sie vollständig alle Dinge (*dharma*).

16. Vermittelst einer Erkenntnis (*çes-rab*, *prajñā*), welche einem einzigen Momente (*kṣaṇa*) entspricht, erkennen sie vollständig alle Dinge (*dharma*).

17. In beständigem Zusammenhang bis zum völligen Erlöschen (*parinirvāṇa*) werden durch die Buddha Bhagavant Erkenntnisse (*jñāna*) des Schwindens (*kṣaya*) und der Nicht-Entstehung (*anutpāda*) bewerkstelligt.

18. Die Bodhisattva empfangen nicht[7] im Mutterschoß das Dasein (*bhāva*) des Gerinnsels (*kalala*), Bläschens (*arbuda*), Verdickung (*peśi*), Verhärtung (*ghaṇa*).[8]

19. Die Boddhisattva treten als weiße Elefanten in den Mutterleib ein.

20. Die Bodhisattva kommen zur Welt, indem sie die rechte Seite des Mutterschoßes durchbohren.

21. Bei den Bodhisattva entsteht nicht die Vorstellung (*saṃjñā*) der Begierde, entsteht nicht die Vorstellung der Bosheit (*vyāpāda*), entsteht nicht die Vorstellung der Gewalttätigkeit (*vihiṃsā*).

22. Die Bodhisattva werden auf ihren Wunsch zur Reifmachung (*vipāka*) der Lebewesen (*sattva*) in abwegigen (*apāya*) Wiedergeburten geboren.[9]

23. Vermittelst einer einzigen (momentanen) Erkenntnis (*jñāna*), die zu unbegrenzter Durchschauung (*abhisamaja*) geworden ist, werden die verschiedenen Merkmale der vier Wahrheiten erkannt.

---

[5] Chin.: Sie antworten, ohne überlegen zu müssen.

[6] *miṅ* (PE. *med*) *ces kyaṅ mi gzuṅ ste.*

[7] Nach Bhavya und den chin. Versionen ist im Tib. *mi* zu ergänzen; vgl. Wassiljew, p. 260, n. 3.

[8] Hiermit werden die Zustände des Fötus in den vier ersten Wochen bezeichnet; vgl. Wassiljew, l. c. p. 260, n. 4.

[9] Vgl. KV. XXIII. 3.

24. Die fünf Bewußtseinsgruppen (*vijñāna-kāya*) des Sehens usw. werden leidenschaftlich (*sarāga*) und leidenschaftslos (*virāga*).[10]

25. Das gestaltete (*rūpa-*) und ungestaltete (*arūpa-*) Element (*dhātu*) hat sechs Bewußtseinsgruppen.

26. Die fünf Sinnesorgane (*indriya*) sind kompakt (*ril-po*), durch das fleischliche Auge (*māṃsa-cakṣuḥ*) werden materielle Formen (*rūpa*) nicht gesehen — und so fort, bis — der Körper (*kāya*) fühlt nicht die Berührungen (*sparśa*).[11]

27. Zur Zeit der Versenkung (*samādhi*) ist Reden (möglich).[12]

28. Auch der Gedanke (*sems, citta*) hat einen Körper.[13]

29. Auch bei der Vorstellung (*manasikāra*) ist ein Körper vorhanden.[14]

30. Bei dem, der dem dharma entsprechend gehandelt hat, ist keine Möglichkeit (*upāya*) (scil. der Umkehr)[15] vorhanden.[16]

31. Durch die Gedanken (*citta*) und gedanklichen (*caittasika*) (scil. Zustände) eines in den Strom Eingetretenen (*srota-āpanna*) wird sein eigenes Wesen (*svabhāva*) erkannt.

32. Unter den arhant sind solche, die durch andere geführt sind, die von anderen angeleitet sind, welche den Pfad (*mārga*) vermittelst des Wortes (z. B. „Alles ist Leiden") ergriffen haben.[17]

33. Durch den Weg (*mārga*) wird Leiden (*duḥkha*) bewirkt.

34. Nützlich ist es, über das Leiden zu sprechen.

35. Zur Entfernung des Leidens (dient) Bemühung (*prayoga*) des Geistes (*prajñā*) und Vorrat guten (Verdienstes).

36. Es ist zu sagen, daß auch (auf der) achten Stufe lange (*aṣṭamaka-bhūmi*) verweilt (eig. gestanden) wird, und daß auch auf (der Stufe) der Stammesangehörigkeit[18] Rückfall (*parihāṇi*) eintritt.

---

[10] Vgl. KV. X. 4.

[11] Vgl. KV. III. 7, XVIII. 9.

[12] Vgl. KV. XVIII. 8.

[13] Eig. „auch in dem Gedanken (*sems, citta*) existiert ein Körper".

[14] Anstatt 28 u. 29 bietet a (Hsüan-Chuang): es existiert da sowohl zerstreuter Geist (*citta*) wie widerstreitende (*saraṇa*) Vorstellungen (*manasikāra*).

[15] Cf. chin. Paramārthas comm. „ist kein Raum".

[16] Nach Hsüan-Chuang: Bei dem, der das zu Tuende getan, ist keine Möglichkeit, die dharma anzunehmen (d. h. an den dharma zu haften).

[17] Es handelt sich hier um drei der fünf Punkte (*vastu*), welche die erste Spaltung der Lehre herbeigeführt haben. Vgl. Wassiljew, p. 247 (r. 225). La Vallée Poussin, JRAS. 1910, p. 418 ff.

[18] Die zweite (*gotra-bhūmi*) der verschiedenen Stufen (*bhūmi*). durch welche die Erlösung erreicht wird; vgl. Wassiljew, p. 263, n. 1. Vgl. KV. XII. 6. Mahāvyutpatti § 50.

37. Die *srota-āpanna* sind dem völligen Fall ausgesetzt.

38. Die *arhant* sind nicht dem völligen Fall ausgesetzt.[19]

39. Eine weltliche (*laukika*) absolut-wahre Anschauung (*samyag-dṛṣṭi*) gibt es nicht.

40. Eine weltliche Glaubenskraft (*śraddhendriya*) existiert nicht.[20]

41. Nicht (scil. von Buddha) vorherbestimmte (*vyākṛta*) Zustände (*dharma*) existieren nicht.[21]

42. Durch den Eintritt in die völlige Fehllosigkeit (ssk. *samyaktva-niyāma*) werden alle[22] Fesseln (*saṃyojana*) entfernt.

43. Die *srota-āpanna* begehen alle Sünden (*pāpa*), abgesehen von den mit sofortiger Wirkung behafteten (*ānantarya*).

44. Alle Sūtra haben den genauen Sinn (*nītārtha*).[23]

45. Es sind neun ungewirkte (*asaṃskṛta*) Dinge: 1. Vernichtung durch Überlegung (*pratisaṅkhyā-nirodha*), 2. Vernichtung durch Nicht-Überlegung (*apratisaṅkhyā-nirodha*), 3. der leere Raum (*ākāśa*), 4. der Bereich des grenzenlosen Raumes (*ākāśanantyāyatana*), 5. der Bereich des grenzenlosen Bewußtseins (*vijñānānantyayatana*), 6. der Bereich des Nichts (*akiñcanāyatana*), 7. der Bereich des Weder-bewußt-noch-unbewußt-Seins (*naiva-sañjñā-nāsañjñāyatana*), 8. das durch abhängige Bedingung Entstandene (*pratītya-samutpanna*), 9. das durch zufällig aufsteigende (*āgantuka*) Trübungen (*upakleśa*) (verdunkelte) Denken (*citta*), seinem Wesen nach (*prakṛtyā*) (aber) hell.[24]

46. Die Regungen (*anuśaya*) sind weder als Denken (*citta*) noch als aus Denken entstandenes (Gedankliches, *caittasika*) zu bezeichnen.[25]

47. Sie sind als substratlos (*anālambana*) zu bezeichnen.[26]

48. Die Triebe (*anuśaya*) sind als andere, und auch die Triebsäußerungen (*paryavasthāna*, eig. „Umstände") sind als andere zu bezeichnen (d. h. sie sind voneinander verschieden).

---

[19] Vgl. KV. I. 2.

[20] Vgl. KV. XIX, 8.

[21] Vgl. KV. XIV.8.

[22] Tib. „nicht alle Fesseln".

[23] Vgl. KV. V. 6.

[24] Vgl. KV. XIX. 3—5, II. 11 (9), VI. 6, VI. 4, VI. 2. Chin. a verzeichnet als neuntes *asaṃskṛta* „das Wesen der Bestandteile des Pfades" und faßt (9) der obigen Reihe als selbständigen Punkt.

[25] Vgl. KV. XI. 1.

[26] Vgl. KV. IX. 4.

49. Die Triebe (*anuśaya*) sind als nicht mit Denken behaftet zu bezeichnen.

50. Die Umstände (*paryavasthāna*) aber sind gedanken-ähnlich (*citta-sama*).[27]

51. Das Vergangene (*atīta*), das Zukünftige (*anāgata*) existieren nicht.[28]

52. Der Bereich der (Denk-)Objekte (*dharmāyatana*) ist nicht zu erkennen und nicht Gegenstand des Bewußtseins.[29]

53. Ein Zwischendasein (*antarā-bhava*) existiert nicht.[30]

54. Bei dem in die Strömung Eingetretenen (*srota-āpanna*) ist Erreichen der Beschauung (*dhyāna*).

Diese sind die gemeinsamen Lehrmeinungen, die besonderen aber, durch welche sich die Mahāsaṅghika von den jüngeren drei Sekten der Ekavyavahārika, Lokottaravādin und Kukkuṭika unterscheiden[31], sind die folgenden:

55. In dem Maße, wie ein Unterscheiden der vier Wahrheiten (*satya*) eintritt, erfolgt auch ihr klares Erfassen (*abhisamaya*).[32]

56. Einiges ist durch sich selbst gewirkt, einiges ist durch anderes gewirkt, einiges durch beides, einiges durch abhängiges Entstehen (*pratītya-samutpāda*).

57. In einer und derselben Zeit treffen zwei Gedanken (*citta*) zusammen.[33]

58. Qualen (*kleśa* Trübungen) und Weg (*mārga*) treffen zusammen.

59. Tat (*karman*) und Reifung (*vipāka*) treffen zusammen.[34]

60. Same (*bīja*) wird zum Sproß (*aṅkura*).

61. Die groben Elemente (eig. die großen Gewordenen, *mahābhūta*) der Sinnesorgane (*indriya*) verändern sich

62. Gedanke (*citta*) und Gedankliches (*caittasika*) verändern sich nicht.

63. Das Denken (*citta*) erstreckt sich über den Körper, und das Denken ist als darin befindliches wahrgenommen (*upalabhyate*).

---

[27] Vgl. KV. XIV. 6.

[28] Vgl. KV. I. 8.

[29] Chin. a fügt hinzu: „sie werden (scil. durch Klarwissen) durchschaut".

[30] Vgl. KV. VIII. 2.

[31] Diese Auffassung ergibt sich aus der chin. Übers. des Paramārtha (No. 1285) f. 81a 16; vgl. Wassiljew, p. 266, n. 5.

[32] Vgl. KV. II. 9.

[33] Vgl. KV. X. 1.

[34] Vgl. KV. XV. 11.

64. So wird dieses und anderes als mit dem Objekt (*ālambhana*) verbunden angenommen.

Vergleichen wir mit diesen Angaben des Vasumitra diejenigen in Bhavyas Tarkajvālā[35], so fehlen bei dem letzteren in der Aufzählung der unmittelbar auf die Mahāsaṅghika zurückgehenden Schulen die Lokottaravādin, so daß neben den Ekavyavahārika nur die Gokulika (*ba-laṅ-gnas-pa*) mit ihren bezüglichen Lehrmeinungen Erwähnung finden. Auch besteht insofern ein Unterschied in den beiden tibetischen Quellen, als die von Vasumitra den Mahāsaṅghika und den drei zugehörigen Schulen zugeschriebenen Ansichten in der Hauptsache den Ekavyavahārika zugeteilt werden[36], während die Lokottara-vādin völlig ausgeschaltet sind. Bei der späten Abfassungszeit der Tarkajvālā, die überhaupt nicht mehr ins Chinesische übertragen wurde, wird man Bhavyas Abweichungen keine besondere Bedeutung beimessen dürfen.

Fassen wir hiernach die Angaben VASUMITRAS über die Bahuśrutīya ins Auge, die gleichfalls auf die Mahāsaṅghika (von Bhavya auf die Gokulika) zurückgeführt werden, so ergeben sich für sie folgende besonderen Lehren:

---

[35] T. d. XIX (*dsa*) NE. f. 158 a ff.; PE. f. 163 a ff.; ROCKHILL, Life of Buddha, p. 187 ff.

[36] So T. d. XIX (NE.) f. 158 b. die folgenden Nr. der obigen Liste: 1, 2 (mit der Ersetzung von *āsrava* durch *laukika dharma*, wie auch die älteste chin. Version (c), 3 (der tib. Text ist verderbt und muß nach Vasumitra verbessert werden; vgl. ROCKHILL, l. c. p. 187, n. 2), 18, 19, 21 (aber nur der Anfang), 22, 23, 24 (mit „sechs" anstatt „fünf"); an Stelle von 26 der zweifelhafte Satz: „das Auge (*cakṣuḥ*) sieht die Erscheinungen (*rūpa*)"; 32, aber mit Bejahung aller fünf Punkte (*vastu*); 27, 39 (aber tib. offenbar falsch wiedergegeben: „Die Tathāgata besitzen eine weltliche absolut-wahre Anschauung"; in der Wiedergabe desselben Textes T. d. XC [PE.] f. 163 b durch Einschiebung von *mi* negiert), 49 und der letzte Satz von 45 in folgender Fassung: „Da Denken (*citta*) von Natur (*prakṛtyā*) hell (*prabhāsvara*) ist, sind die Regungen (*anuśaya*) entweder als mit Denken verbunden oder als frei von Denken zu bezeichnen", 48, 51, 54. Außerdem finden sich bei Bhavya einige Sätze, die bei Vasumitra vollständig fehlen: 1. die Worte aller Tathāgata werden im Herzen vollkommen verehrt (*sñiṅ-po-la mṅon-par-mos-paho*), 2. bei den Tathāgata ist nicht Annehmen (*upādāna*) von Erscheinung (*rūpa*), 3. es ist ein Aufgeben von Unreinheit, 4. durch Herbeiführung richtiger Zucht (Bezähmung) ist ein Abwerfen aller Bande (möglich). Aus einem kritischen Vergleich der zwei Versionen geht einesteils die Abhängigkeit Bhavyas von Vasumitra, andererseits in seinen Zusätzen ein erheblicher Mangel an kritischer Einsicht hervor. Es ergibt sich hieraus die Notwendigkeit, von den Angaben Bhavyas nur vorsichtigen Gebrauch zu machen.

1. Die fünf Klänge (*svara*) der Tathāgata: a) Vergänglichkeit (*anitya*), b) Leid (*duḥkha*), c) Leerheit (*śūnya*), d) Substanzlosigkeit (*anātman*), e) Erlöschen (*nirvāṇa*) sind als völlige Ruhe (*śānta*), der Weg (*mārga*) ist als hinausführend (*nairyāṇika*) und überweltlich (*lokottara*) zu bezeichnen.

2. Alles andere ist weltlich (*laukika*).

3. Der Arhant kann durch andere geführt werden, er kann unwissend, mit Zweifeln behaftet, durch andere geleitet sein; der Weg kann durch Ausruf ergriffen werden.

Das Übrige stimmt mit den Auffassungen der Sarvāstivādin überein.[37]

Als Lehrmeinungen der Prajñapti-vādin werden von Vasumitra die folgenden angegeben:

1. Leid[38] (*duḥkha*) ist nicht *skandha*.

2. Die (Sinnes-)Gebiete (*āyatana*) sind ohne Berührung (*sparśa*).[39]

3. Die Wirkungen (*saṃskāra*) sind infolge ihres wechselseitigen Gebundenseins leidvoll.

4. Es gibt keinen *puruṣa* (Menschen) als Täter.

5. Es gibt keinen unzeitigen Tod.[40]

6. Er wird durch frühere Tat herbeigeführt (eig. erlangt).[41]

7. Das Erreichen der Vergeltung (eig. Reifung, *vipāka*) entsteht aus dem Anwachsen von Tat (*karman*).

---

[37] Die Ausgabe von sNar-thaṅ (NE.) bietet, wie schon Wassiljew als richtige Lesart vermutet hat, *thams-cad yod-pa smra-ba*. Derselbe Gelehrte hat schon in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß hiernach von einer ausschließlichen Abhängigkeit der Bahuśrutīya von den Mahāsaṅghika nicht mehr die Rede sein kann und daß daher auch die Einteilung der Schulen in zwei Hauptgruppen unrichtig ist (p. 268 d. A.). Bhavya bezeichnet als Lehren der Bahuśrutīya die folgenden (T. d. XIX. NE. 158 b, PE. 163 b): 1. auf dem hinausführenden (*nairyāṇika*) Wege (*mārga*) existiert keine Erwägung (*vicāra*), 2. die Wahrheit vom Leiden (*duḥkha*), die Wahrheit der Verhüllung (*saṃvṛti*) und die edle Wahrheit (*ārya-satya*) sind die Wahrheiten, 3. wenn man auch durch Schauen des Leides der Wirkungen (*saṃskāra*) in die vollkommene Fehllosigkeit eintritt, so geschieht es doch nicht durch Schauen des Leides des Leides (*duḥkha-duḥkha*) und des werdenden Leides, 4. die Gemeinde (*saṅgha*) ist überweltlich (*lokottara*), 5. auch bei den Arhant wird Unterweisung (*upadeśa*) durch andere festgestellt (*siddha*), 6. es gibt einen richtig verkündeten Weg, 7. es gibt auch ein richtiges Eintreten in Konzentration (*samāpatti*, tib. *mñam-par bshag-pa*).

[38] Vgl. Wassiljew, p. 268, n. 4.

[39] Wassiljew möchte anstatt *reg-pa* (*sparśa*) : *rig-pa* (*vidyā*) lesen und verweist deshalb auf die chin. Version des Hsüan-Chuang „sind nicht wahrhaftig".

[40] Vgl. KV. XVII. 2.

[41] Vgl. KV. XVII. 3.

8. Infolge der Vervollkommnung durch gute (*puṇya*) (Werke) wird der Weg herbeigeführt (eig. erreicht).

9. Der Weg ist nicht zu realisieren (*bhāvayitavya*).[42]

10. Der Pfad wird nicht zerstört.

Das übrige ist mit den Mahāsaṅghika gemeinsam.[43]

Auch über die jüngeren Sekten der Caitika, Apara-śaila und Uttara-śaila enthielt der ursprüngliche Text des Vasumitra nähere Angaben, wenn sie auch in der tibetischen Übersetzung fehlen. Nach der chinesischen Übersetzung des Hsüan-Chuang haben sie die folgenden Sätze mit den Mahāsaṅghika gemeinsam:

1. Ein Bodhisattva wird nicht frei von schlimmen Wiedergeburten (eig. Gängen, *gati*).

2. Darbringen von Verehrung vor Stūpa erreicht nicht große Frucht.

3. Es gibt *arhant*, die durch andere geführt werden usw.; in diesen fünf Sätzen und den übrigen Lehren stimmen sie mit den Mahāsaṅghika überein.

Derselbe Text lag auch der Version des Paramārtha b, TE. XXIV 4. 81 b 3, zugrunde, nur mit dem Unterschied, daß die „Bewohner des Westfelsens“ (*apara-śaila*) nicht genannt werden. Doch ist diese Auslassung zufällig, da schon in der ältesten chinesischen Version c die drei Sekten namhaft gemacht werden, die Apara-śaila allerdings mit Umstellung der zur Transkription dienenden Ideogramme. Sie unterscheidet sich aber insofern von den zwei späteren, als der erste Satz in entgegengesetztem Sinne mitgeteilt wird; hiernach sind die Bodhisattva von schlechten Wiedergeburten frei, indessen liegt hier ein Widerspruch zu der allgemeinen Lehre der Mahāsaṅghika vor, nach welcher die Bodhisattva sich freiwillig einem Wiedergeborenwerden unterwerfen, um das Heil der Wesen zu fördern.[44] Die Weglassung der ganzen Stelle in

---

[42] Vgl. KV. X. 3.

[43] Bhavya (T. d. v. XC [PE.] 172 b) stimmt in den Punkten 1—5 mit Vasumitra überein, außerdem teilt er noch folgende Sätze der Prajñaptivādin mit: 1. auch das Leid ist im höchsten Sinne (*paramārtha*) wahr, 2. Gedankliches (*caittasika*) ist nicht Weg (*mārga*). 3. Alle Leiden sind aus Tat (*karman*) entstanden. Über die Sthavira Caitika teilt Bhavya (T. d. [NE.] XIX 158 b) mit, daß sie eine Unterabteilung der Gokulika sind, und daß ihr Begründer, der Tīrthika (*kun-tu-rgyu-shig*) Mahādeva, nachdem er Mönch geworden war, auf dem Caitya-Berg wohnte; als Anhänger der Grundsätze der Mahāsaṅghika begründete er die Schule der Caitika; diese gelten als die sechste Sekte der Mahāsaṅghika.

[44] Vgl. oben p. 25, n. 22.

der tibetischen Übersetzung ist wohl darauf zurückzuführen, daß die mitgeteilten Sätze der drei Schulen nicht etwa diesen eigentümlich, sondern vielmehr mit den Mahāsaṅghika gemeinsam sind, so daß ihre besondere Erwähnung als überflüssig erschien. —

Wir sind am Ende der Mitteilungen über die Theorien der Mahāsaṅghika und der von ihnen abgeleiteten Schulen angelangt, und hiermit in der Lage, die Ergebnisse der bezüglichen Darlegungen zusammenzufassen. Zunächst wird man sich hüten müssen, die Trennungslinie zwischen dieser und der anderen Hauptgruppe zu scharf zu ziehen; schon die Übereinstimmung vieler Lehren der Bahuśrutīya mit denen der Sarvāstivādin muß bedenklich stimmen, aber auch in vielen anderen Punkten gehen die beiden Gruppen zusammen, so z. B. in der Leugnung des *pudgala*. Charakteristisch für die hierher gehörigen Schulen ist vor allem die bejahende Stellungnahme zu den fünf Punkten (*vastu*), die die ursprüngliche Spaltung nach dem Konzil von Vaiśālī veranlaßt hatten. Es wurde schon erwähnt, daß sich der Streit im wesentlichen um die Auffassung des *arhant* (Heiligen) drehte, der von der neuen Richtung in erheblich weiterem, laxerem Sinne begriffen wurde, indem man nicht nur annahm, daß er durch andere geleitet werden könne, sondern daß er auch der Unwissenheit und dem Zweifel ausgesetzt sei, eine Annahme jedenfalls, die mit der strengeren Auffassung der „südlichen" Schule nicht zu vereinigen ist. Auch die Frage der Möglichkeit des Rückfalls (*parihāṇi*) wurde erwogen, für den *arhant* indessen verneint, während sie für den *srota-āpanna* bejaht wurde (p. 27, Nr. 38, 37).[45] Eine hervorragende Stelle in den Erörterungen dieser Sekten nimmt die Persönlichkeit des Buddha ein, die schon durchaus transzendental (*lokottara*) erscheint (ebd. Nr. 1—17). Das gleiche gilt von seiner Vorstufe, dem Bodhisattva, dem gleichfalls eine Reihe übernatürlicher Attribute zugeschrieben werden. Geradezu als ein Vorbote des Mahāyāna darf die Auffassung betrachtet werden, daß der Bodhisattva aus freiem Entschluß in niederen Existenzen wiedergeboren wird, um die Möglichkeit einer Förderung der Lebewesen zu erhalten (Nr. 22). Andere Fragen betreffen die Terminologie und Dogmatik der buddhistischen Weltanschauung überhaupt, so die hinsichtlich des Weges (*mārga*) (Nr. 33, 36), des Leides (*duḥkha*) (Nr. 34, 35), der schlafenden Regungen oder Triebe (*anuśaya*) (Nr. 46—49), der Zwischenexistenz

---

[45] Vgl. Kathāvatthu I. 2 (ed. PTS. v. I., p. 69 ff.).

(*anuśaya*) (Nr. 49), der Tat und ihrer Reifung (*karma-vipāka*) (Nr. 59).

Von größerer Wichtigkeit erscheinen uns indessen diejenigen Sätze, in denen philosophische Theorien berührt werden und die aus diesem Grunde eine allgemeinere Bedeutung besitzen. Hierzu gehören schon die auf das bewußte Erkennen oder Bewußtsein (*vijñāna*) bezüglichen Sätze Nr. 24—27 der Liste der Mahāsaṅghika, zumal der erste derselben, dessen Wiedergabe allerdings nicht ganz zweifelfrei ist, indem der tibetische Text der Peking-Ausgabe nicht grammatisch richtig sein kann[46] und nach Bhavya[47] sowie den chinesischen Versionen zu berichtigen ist. Aber auch so stehen wir noch vor dem Dilemma, ob wir mit Vasumitra „fünf" oder mit Bhavya „sechs" zu lesen haben. Soviel ist aber jedenfalls deutlich, daß in jenem Satze gesagt sein soll, daß die verschiedenen Arten von Bewußtsein, die unmittelbar mit einer sinnlichen Wahrnehmung — und hierzu gehört als sechstes Sinnesorgan auch der Verstand (*manas*) für die geistigen Objekte (*dharma*) — verbunden sind, nicht notwendigerweise alle nur leidenschaftlich oder aber alle nur von Leidenschaft frei sein können, sondern daß sie zu beidem fähig sind. Wie wir diesen Satz des näheren zu verstehen haben, ergibt sich aus der Erörterung derselben Frage im Kathāvatthu X. 4, deren Ergebnis in den Worten: „Daher denn sind die fünf Bewußtseine (*viññāṇa*) sowohl günstig wie ungünstig"[48] zusammengefaßt wird, ohne daß es sich aus dem Kommentar ergibt, von welcher Sekte die entgegengesetzte Meinung vertreten worden sei. Jedenfalls stimmten aber die Mahāsaṅghika in diesem Punkte mit den Vibhajyvādin überein.

Auch der sich anschließende Satz Nr. 25[49], nach dem die Welt (*dhātu*) der Form und des Ungestalteten durch die sechs Gruppen von sinnlichem Bewußtsein wahrgenommen wird oder aber von diesen abhängig ist, unterliegt einer Ungewißheit, die nur durch die chinesischen Versionen behoben werden kann.[50] Mit Hinsicht

---

[46] *rnam-par-çes-pahi tshogs lṅas kun-tu-hdod-chags-pa dag* (wohl richtig *daṅ bcas-pa daṅ*) *hdod-chags daṅ bral-bar hgyur-ro* (PE. XC. 171 a 7).

[47] *rnam-par-çes-pa drug-po-dag* (v. XIX. 158 a: *rnams*) *ni hdod-chags daṅ bcas-pa dag hdod-chags daṅ bral-ba yaṅ* (fehlt v. XC. 180 a 4 PE.) *yin-no.*

[48] *Tena hi pañca viññāṇā kusalā pi akusalā pīti* (v. II, p. 429).

[49] *gzugs daṅ gzugs-med-pahi khams rnam-par-çes-pahi tshogs drug-gis dmigs-so.*

[50] Bhavyas Tarkajvālā bietet überhaupt keine Parallele zu diesem Satz.

auf die Darstellung der Streitfrage Kathāvatthu VIII 7—8[51] ist anzunehmen, daß entgegen den Anschauungen der Vibhajjavādin die Mahāsaṅghika — und zu ihnen gehören die Andhaka, die im Kommentar des Kathāvatthu (p. 110 f.) als Anhänger jener Theorie bezeichnet werden — auch bei der Erfassung der unsinnlichen Welt des Geistes (*ārūpya-dhātu*) eine Mitwirkung der verschiedenen, mit den Sinnesorganen verbundenen Arten von Bewußtsein (*vijñāna*) annahmen.

Der nächste Satz 26 nimmt zu der Beschaffenheit der Sinnesorgane, Auge usw. Stellung, indem er sie als in sich abgeschlossen (so nach dem Chinesischen) oder als grob-materiell (*ril-po*, *sthūla*) bezeichnet. Diese Auffassung unterscheidet sich insofern von der in den ceylonesischen Schulen vertretenen des Vibhajya-vāda, als hier die Sinnesempfindung als ein durch Bedingung (*pratyaya*) herbeigeführtes Ergebnis des Zusammentreffens von Sinnesorgan (das aber nicht als etwas Materielles zu denken ist), Berührung (*sparśa*) und Form (*rūpa*) mit dem Ergebnis des Bewußtseins (*vijñāna*) vorgestellt wird.[52]

Auf die Wesenheit des Denkens (*citta*) beziehen sich verschiedene Sätze, so der (oben p. 28, Nr. 57) den Mahāsaṅghika gegenüber den jüngeren Schulen der Ekavyavahārika, Lokottaravādin und Kukkuṭika zugeschriebene, daß zu derselben Zeit zwei Gedanken zusammentreffen können. Aus dem Kathāvatthu (II 5) wissen wir, daß die Andhaka, also gerade jene jüngeren Schulen der Mahāsaṅghika, die Anschauung vertraten, daß ein Gedanke einen ganzen Tag währen kann. Die beiden Prinzipien ergänzen sich insofern, als sie beide zu der orthodoxeren Lehre des in Ceylon überlieferten Thera-vāda, nach der der Gedanke etwas Momentanes (*kṣaṇika*) ist, im Gegensatz stehen. Andererseits läßt sich der von Vasumitra denselben jüngeren Sekten zugeschriebene Lehrsatz (Nr. 62), daß sich Gedanke (*citta*) und von Denken Abgeleitetes (*caitasika*) nicht verändern, auch mit der orthodoxen Auffassung in Einklang bringen, indem auch für diese der Gedanke, ebenso wie das gedankliche Objekt (*dharma*) keiner Veränderung unterliegen kann, da er in seiner Momentanheit zugleich die Gewähr gegen jede Veränderung bietet; er ist von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet eine absolute

---

[51] VIII. 7. *rūpadhātuyā āyatanakathā* gegen Andhaka und Saṃmittiya, VIII. 8. *āruppe rūpakathā* gegen Andhaka.

[52] Vgl. Milinda-pañha ed. TRENCKNER, p. 62, Vf. „Phil. Grdl." p. 114.

Größe, von der man weder sagen kann, daß sie dauert, noch daß sie sich verändert. In der Auffassung, daß ein Gedanke einen Tag andauern könne, liegt allerdings eine Inkonsequenz, die den Andhaka in dem Kathāvatthu mit Recht vorgeworfen wird.[53]

Durchaus zweifelhaft ist der Satz (Nr. 28) „Auch der Gedanke hat einen Körper"[54], indem die Übersetzung des Hsüan-Chuang auf einen Satz wie „Man kann auch den Gedanken (*citta*) bezähmen (*vi-nī-*)" hinweist.[55]

Daß ferner die gedanklichen Objekte (*dharma*) als jeder Einwirkung oder Veränderung entzogen betrachtet werden (Nr. 30), befindet sich in völliger Übereinstimmung mit der soeben schon charakterisierten buddhistischen Auffassung, nach der das gedankliche Objekt eine schlechthin gegebene Größe ist, von der man nicht sagen kann, daß sie sich verändert.

Von besonderer Wichtigkeit ist weiterhin die den Mahāsaṅghika und den zugehörigen Sekten beigelegte Auffassung, daß Vergangenes und Zukünftiges nicht existieren. Nach Kathāvatthu I. 8 (ebd. PTS. v. I., p. 151 ff., Komm. p. 50) waren es die Kassapika, welche die entgegengesetzte Meinung vertraten, und aus anderen Quellen wissen wir, daß sie vor allem die der Sarvāsti-vādin war.[56] Da diese Frage ein Angelpunkt nicht nur der buddhistischen, sondern jeder Philosophie ist, verdienen die bezüglichen Erörterungen des Kathāvatthu ebenso wie die der späteren spezifisch philosophischen Werke volle Beachtung.

Von mehr spezifisch buddhistischem Interesse sind die in Nr. 45 aufgezählten neun Arten von Nicht-Gewirktem (*asaṃskṛta*). Was zunächst die zwei Arten von *nirodha* (Vernichtung) anbelangt, so wird im Kommentar zu Kathāvatthu II. 11[57] im Gegensatz zu den Mahiṃsāsaka und Andhaka den Vibhajja-vādin die Auffassung zugeschrieben, daß die zwei Arten von *nirodha* zu einer zusammenzufassen seien.[58] Diese selbe Zweiteilung findet sich aber auch in den Abhidharmawerken der Sarvāstivādin, so daß in diesem Punkte

[53] Vgl. Aṭṭhakathā (JPTS. 1889), p. 57.

[54] *sems-la yaṅ lus yod-do* (T. d. XC. 171 b).

[55] Ähnlich Paramārtha (TE. XXIV. 81 a): „Man kann stets den Gedanken brechen und niederwerfen".

[56] Nach dem Kom. zu KV. I. 10 vertraten auch die Andhaka eine ähnliche Ansicht.

[57] Nach der in der Ausgabe JPTS. 1889 (p. 60) befolgten Zählung II. 9.

[58] Vgl. Rhys Davids, Journ. Roy. As. Soc. 1892, p. 2.

die südliche Überlieferung, wenn sie auch den älteren Standpunkt vertreten mag[59], anscheinend allein steht.

Der in Nr. 45 gleichfalls als *asaṃskṛta* bezeichnete *ākāśa* (Raum) wird Kathāvatthu VI. 6 (v. II, p. 328 f., Komm. p. 92) behandelt; hier wird die Auffassung, daß der *ākāsa asaṅkhata* (nicht-gewirkt) sei, weil er nicht *saṅkhata* (gewirkt) ist, den Uttarāpathaka und Mahiṃsāsaka zugeschrieben.

Die vier folgenden Arten von *asaṃskṛta* werden im Kathāvatthu in dem Abschnitt über das Gestaltlose (āruppakathā) gemeinsam behandelt (VI. 4). Aus dem Kommentar (p. 91) ist nicht unmittelbar ersichtlich, von welcher Schule die Behauptung, daß diese vier Arten der Konzentration „nicht-gewirkt" (*asaṃskṛta*) seien, vertreten wurde, indessen kann hinsichtlich der Richtigkeit der bezüglichen Angaben des Vasumitra kein Zweifel bestehen.

Die zunächst gekennzeichnete Auffassung, nach der das „abhängige Entstehen" (*pratītya-samutpāda*) *asaṃskṛta* sein soll, wird im Kommentar zu Kathāvatthu VI. 2 den Pubbaseliya — der auf die Mahāsaṅghika zurückgehenden Schule der Pūrvaśaila — und den Mahiṃsāsaka zugeschrieben und von den Vibhajya-vādin ebenso abgelehnt, wie, mit Ausnahme von *ākāśa* (Raum) und *nirvāṇa* (Erlöschen), die von anderen Schulen angenommenen Arten von *asaṃskṛta* überhaupt.

Daß schließlich das in der Liste der *asaṃskṛtā dharmā* an neunter und letzter Stelle genannte, von Natur aus klare (*prabhāsvara*) Denken (*citta*) gleichfalls zu den *asaṃskṛta* gehört, wird weder durch das Kathāvatthu noch, soweit ersichtlich, aus anderer Quelle bestätigt. Wohl aber mag hier bemerkt werden, daß der Kommentar zum Kathāvatthu den Pubbaseliya (*Pūrvaśaila*) noch die weitere Theorie zuschreibt, daß auch die vier edlen Wahrheiten (*ārya-satya*) vom Leid, von der Entstehung des Leides, der Vernichtung des Leides und dem zu der Vernichtung des Leides führenden Weg zu den *asaṃskṛta* gehören (KV. VI. 3), sowie die auf dasselbe hinauslaufende, nach welcher der mit *magga* gleichbedeutende *niyāma* „nicht-gewirkt" ist, den Andhaka, zu denen auch die Pubbaseliya gerechnet werden. In entsprechender Weise wird den Andhaka und Uttarāpathaka die Meinung beigelegt, daß die „Erreichung der Vernichtung" (*nirodha-samāpatti*), welche den höchsten

[59] Noch das Netti-pakaraṇa kennt nur eine Art von *nirodha*, den es allerdings auch als ungewirkt (*asaṅkhata*) bezeichnet (p. 14).

Grad der Konzentration (*dhyāna*) bezeichnet, *asaṃskṛta* sei (KV. VI. 5), ohne daß Vasumitra davon Mitteilung macht.

Es bleiben uns hiernach nur noch zwei Theoreme zu erwähnen, die, von Vasumitra den Mahāsaṅghika mit Ausschluß der von ihnen abgeleiteten jüngeren Sekten zugewiesen, von allgemeinerem Interesse sind, nämlich das auf die Kausalität bezügliche, daß manches durch sich selbst gewirkt, anderes durch anderes gewirkt ist, wieder anderes durch beides zusammen und wieder anderes durch bedingtes Entstehen (*pratītya-samutpāda*) (Nr. 56 der Liste, p. 28); und ferner das anscheinend ganz harmlose, nach dem der Same zum Sproß wird (ebd. Nr. 60). Beide Theoreme sind späterhin von der Madhyamaka-Schule in einer Weise bekämpft und widerlegt worden, die keinen Zweifel darüber übrig läßt, daß es auch genau die hier als sektiererische Ansichten aufgeführten Theorien waren. Man wird aus diesem Grunde besonders bedauern, daß nicht auch das durch seine mannigfachen Aufschlüsse besonders wertvolle Kathāvatthu diese zwei Streitfragen erwähnt.

Andererseits enthält dieses Werk doch so zahlreiche Angaben über die Lehrmeinungen gerade der Andhaka, unter denen nach Buddhaghosas Kommentar p. 52 die Pubbaseliya, Aparaseliya, Rājagiriya, Siddhatthika, also vorwiegend auf die Mahāsaṅghika zurückzuführende Schulen zu verstehen sind, daß eine genauere Feststellung der hier erörterten, vom Standpunkt des Vibhajjavāda sektiererischen Theorien eine nahezu erschöpfende Darstellung der späteren Ausläufer der Mahāsaṅghika, in gewissem Umfange aber auch der Mahāsaṅghika selbst ermöglichen würde. Es sei hier nur auf die Darlegungen über die Wirksamkeit des *karman* (KV. VII. 7—10), die zwei Wahrheiten (*satya*) (KV. V. 6), die Vergangenheit (*atīta*) (KV. IX. 6, 11), die „Gänge" (*gati*) der Wiedergeburt (VIII. 1), visuelle Erscheinung (*rūpa*) (KV. VIII. 5—8; XVI. 9) hingewiesen.

2. Die Schulen des Sarvāstivāda.

Wenden wir uns von dieser Darstellung der Lehren der durch die älteste Spaltung zu einer besonderen Schule gewordenen Mahāsaṅghika und ihrer Zweige zu jener anderen Gruppe, die mit einem gewissen Recht den Anspruch auf die genauere Fortpflanzung der echten Lehre des Buddha erhebt, so treten die Angaben des Vasumitra wie der übrigen Quellen insofern an maßgebender Bedeutung hinter denen über die früher bezeichneten Sekten zurück,

als wir nicht nur für die Hauptgruppe der Sthavira in dem ceylonesischen Kanon ein noch unvergleichlich reichhaltigeres Material zur Beurteilung seiner Lehrtendenzen zur Verfügung haben, sondern auch durch die chinesische und tibetische Überlieferung in die Lage versetzt sind, das Lehrgebäude der anderen Hauptgruppe in ihrem wichtigsten Vertreter, dem Sarvāsti-vāda, der „Lehre, daß alles ist", in vollem Umfange zu rekonstruieren. Es mag hier nur auf die umfangreichen Abhidharma-Texte dieser Sekte hingewiesen werden, die sich in chinesischer Übersetzung erhalten haben[60], und die nicht nur die kanonischen Texte dieser Schule, sondern auch die zur Zeit des Kaniṣka abgefaßte Vibhāṣā in verschiedenen Redaktionen sowie den noch jüngeren Abhidharmakośa des Vasubandhu mit umfangreichen Kommentaren umfassen. Im Verhältnis zu der Belehrung, welche die genauere Erforschung dieser Werke in Aussicht stellt, erscheint das, was sich den Mitteilungen des Samayabhedoparacanacakra für die Kenntnis der Ansichten dieser Schule entnehmen läßt, recht unbedeutend, bietet aber doch einen besseren Überblick über die Hauptlehren als die äußerst komplizierten, mit subtilen Unterscheidungen durchsetzten, in die nebensächlichsten Einzelheiten eingehenden und daher oft der Klarheit entbehrenden Darlegungen jener umfangreicheren Schriften.

Die Lehren der Sarvāstivādin oder Hetuvādin, wie nach Vasumitra die eine der zwei Schulen, in die sich die ursprünglichen Sthavira spalteten, benannt wurde[61], sind nach eben diesem Schriftsteller die folgenden:

1. Alles existiert.[62]

2. Wie etwas existiert, ebenso existiert es.[63]

3. Durch die beiden, Name (*nāma*) und Form (*rūpa*), wird alles Gewirkte (*saṃskṛta*) zusammengefaßt.[64]

4. Vergangenes (*atīta*) und Zukünftiges (*anāgata*) existiert.[65]

5. Das Gebiet der Denkobjekte (*darmāyatana*) ist zu erkennen

---

[60] Vgl. J. Takakusu, On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins, Journ. Pali Text Soc. 1905, p. 67 ff.

[61] Vgl. oben p. 21; T. d. XC. (PE.) 172 b; TE. XXIV. 4. 76 b, 78 b, 80 b.

[62] KV. I. 6.

[63] Dieser Satz fehlt chin. a.

[64] Vgl. KV. IX. 3.

[65] Chin. b. (81. b 5): Alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige existiert, 1. weil so richtig gelehrt wird, 2. weil von zwei dharma (d. h. *nāma* und *rūpa?*) abhängig, 3. weil sie Raum einnehmen, 4. weil sie Frucht (d. i. Folge, phala) haben. — Vgl. KV. I. 7, 8, 10; IX. 6, 7.

(*jñeya*), bewußt vorzustellen (*vijñeya*) und klar zu erschauen (*abhijñeya*).[66]

6. Entstehen (*utpāda*), Zerstörung (*nirodha*), Dauer (*sthiti*), Vergänglichkeit (*anityatā*) und ungeistige Wirkungen (*saṃskāra*) werden unter der Gruppe (*skandha*) des Gewirkten (*saṃskṛta*) zusammengefaßt.

7. Gewirkte (*saṃskṛta*) Dinge (*bhāva*) sind (von) drei (Arten).

8. Nichtgewirkte (*asaṃskṛta*) Dinge sind drei.

9. Merkmale (*lakṣaṇa*) des Gewirkten (*saṃskṛta*) sind drei.

10. (Von den) Wahrheiten (*ārya-satya*) sind drei gewirkt (*saṃskṛta*), eine nicht-gewirkt (*asaṃskṛta*).

11. Das vollkommene Erreichen (*mthar-phyin-pa*) der vier edlen Wahrheiten ist die gänzliche Erfüllung.

12. Durch die Leerheit (*śūnyatā*) und das Neigungslose (*apraṇihita*) tritt (man) in die Bahn der Vollkommenheit (*samyaktva-niyāma*) ein.[67]

13. Durch Vorstellung (*manasikāra*) mit Lust (*hdod-pa, kāma*) behafteter Wirkungen (*saṃskāra*) erfolgt (Eintritt in) die Bahn der Vollkommenheit.

14. Infolge Eintritts in die Bahn der Vollkommenheit ist (man) bei der fünfzehnten Gedanken-Erstehung (*cittotpāda*) als in die Strömung eingetretener (*srota-āpanna*) zu bezeichnen.

15. Bei der sechzehnten ist (man) *srota-āpanna.*[68]

16. Die höchsten weltlichen (*laukika*) Zustände (*dharma*) sind ein momentaner Gedanke (*citta*) in drei Arten.[69]

17. Aus den höchsten weltlichen Zuständen tritt nicht völliger Rückfall (*parihāṇi*) ein.[70]

18. Der *srota-āpanna* ist nicht mit Rückfall behaftet.

19. Der *arhant* ist dem Rückfall ausgesetzt.[71]

20. Nicht alle *arhant* erreichen die Kenntnis (*jñana*) des Nicht-Entstehens (*anutpāda*).

---

[66] Vgl. oben Mahāsaṅgh. 52.

[67] Chin. c: „Entstehungslosigkeit". Vgl. oben Mahāsaṅgh. 42.

[68] Chin. a und c: in der „Frucht stehend" (*phalastha*).

[69] Chin. b und c ziehen „in drei Arten" zu dem Folgenden, und bieten als 16 a: „In drei Arten ferner ist Rückfall (parihāṇi)."

[70] Die zwei älteren chin. Übersetzungen (b und c) legen nahe, Satz 16 und 17 so zu trennen: „... Gedanke; bei drei Arten ist Rückfall, bei den höchsten weltlichen (Zuständen) ist kein Rückfall."

[71] Vgl. KV. I. 2.

21. Auch gewöhnliche Leute (*pṛthag-jana*) geben die Leidenschaft (*rāga*) der Begierde (*kāma*) und Bosheit (*vyāpāda*) auf.[72]

22. (Auch) bei den außenstehenden (Lehrern) (*tīrthika*) existieren die fünf Klarsichten (*abhijñā*).

23. (Auch) bei den Göttern (*deva*) ist reiner Wandel (*brahmacaryā*) vorhanden.[73]

24. Wenn auch bei den sieben Erlangungen (*samāpatti*) die Glieder (*bodhyaṅga*) der Erleuchtung wahrgenommen werden, so sind sie es doch nicht bei den anderen.

25. Die Beschauungen (*dhyāna*) sind in den Meditationen (*smṛtyupasthāna*) enthalten.[74]

26. Abhängig[75] von den Beschauungen tritt (man) in die Bahn der Vollkommenheit (*samyaktva-niyāma*) ein. Auch erreicht (man) die Arhantschaft.[76] Wenn (man) auch abhängig von den Elementen (*dhātu*) der Form (*rūpa*) und Formlosigkeit (*ārūpya*) die Arhantschaft erreicht, so tritt (man) doch nicht in die Bahn der Vollkommenheit ein.[77]

27. In dem Element der Lust (*kāma-dhātu*) tritt man in die Bahn der Vollkommenheit ein; auch erreicht man (hier) die Arhantschaft. Wenn man auch in dem Element der Form die Arhantschaft erreicht, so tritt (man hier) doch nicht in die Bahn der Vollkommenheit ein.[78]

28. Die Bewohner des im Norden (befindlichen) Uttarakuru sind nicht[79] frei von Leidenschaft (*rāga*). Dort entstehen keine Edlen (*ārya*).[80]

29. (Diese) entstehen auch nicht unter den von Vorstellungen (*sañjñā*) freien Wesen.[81]

30. Schließlich ist es nicht unbedingt notwendig, daß die vier Früchte unter der Form eines *śramaṇa* (d. h. Mönches) erlangt werden; nach dem Eintritt in die Bahn der Vollkommenheit kann auch in weltlichem Stande (eig. Wege) ein von der Leidenschaft

---

[72] Vgl. KV. I. 5.
[73] Vgl. KV. I. 3.
[74] Vgl. KV. I. 9.
[75] Chin. a und b: „nicht abhängig."
[76] Vgl. KV. IV. 1 ff.
[77] Vgl. KV. VIII. 8 ff; XVI. 7; IV. 3.
[78] 27) fehlt chin. c.
[79] „nicht" fehlt chin. c.
[80] Vgl. KV. XXI. 6.
[81] Chin. a und b: „Göttern (deva)."

(*rāga*) der Begierde (*kāma*) Freier die Frucht des Einmal-Wiederkehrenden (*sakṛd-āgāmin*) erreichen.[82] Er erreicht (auch) die Frucht des Nicht-Wiederkehrenden (*anāgāmin*).

31. Die vier Meditationen (Gegenstände des Gedenkens, *smṛtyupasthāna*) sind als alle Dinge (*dharma*) (umfassend) zu bezeichnen.

32. Die (schlafenden) Regungen (*anuśaya*) entsprechen gedanklichen (*caitasika*) Vorstellungen (*citta*).[83]

33. Alle Regungen (*anuśaya*) sind Umfassungen (eig. Umstände, *paryavasthāna*), aber die *paryavasthāna* sind nicht (alle) *anuśaya*.[84]

34. Das abhängig Entstandene (*pratītya-samutpanna*)[85] ist gewirkt (*saṃskṛta*).[86]

35. Den *arhant* gehen einzelne Glieder des abhängigen Entstehens nach.

36. Bei den *arhant* findet ein Zunehmen des Guten (*puṇya*) statt.[87]

37. (Nur) in dem Element der Lust (*kāma-dhātu*) und in dem Element der Form (*rūpa-dhātu*) ist der Zwischenzustand (*antarā-bhava*) vorhanden.[88]

38. Wenn man auch durch die fünf Bewußtseinsgruppen (*vijñāna-skandha*) leidenschaftlich wird, so wird man (dadurch doch) nicht von Leidenschaften frei.

39. Die fünf Bewußtseinsgruppen nehmen (bei den äußeren Objekten) (nur) ihre eigenen Merkmale (*lakṣaṇa*) wahr, sie unterscheiden (*vikalp-*) aber nicht.

40. Gedanken (*citta*) und gedankliche (*caitasika*) Zustände (*dharma*) existieren.[89]

41. Die Substrate (*ālambana*) der Gedanken und gedankenartigen Zustände existieren.[90]

42. Die Substanz (eig. „Eigensein“, *svabhāva*) ist nicht mit Substanz behaftet.[91]

---

[82] Vgl. KV. V. 4.

[83] Chin. a: anuśaya sind caitasika; als citta-verbundene (*saṃprayukta*) sind sie Bedingung (scil. von Vorstellungen). Hiernach ist im Tib. anstatt *hbyuṅ-bahi sems: hbyuṅ-baho*; *sems* zu lesen. Vgl. KV. XI. 1; XIV. 6.

[84] Vgl. KV. XIV. 5. — Über *paryavasthāna* vgl. Abhidh. kośa V. 47 ff.

[85] Chin. a: die Glieder des pratītya-samutpāda.

[86] Vgl. KV. XV. 1 ff.

[87] Vgl. KV. XVII. 1.

[88] Vgl. KV. VIII. 2.

[89] Vgl. KV. VII. 3.

[90] Vgl. KV. IX. 4, 5.

[91] Vgl. KV. VII. 1, 2.

43. Denken (*citta*) ist nicht mit Denken behaftet (*samprayukta*).[92]

44. Es existiert eine weltliche (*laukika*) richtige Anschauung (*samyag-dṛṣṭi*).

45. Es existiert ein weltliches (*laukika*) Organ (*indriya*) des Glaubens (*śraddhā*).[93]

46. Nicht-vorher-bestimmte (d. h. indifferente, *avyākṛta*) Dinge (*dharma*) existieren.[94]

47. In dem arhant existieren Eigenschaften (*dharma*) sowohl eines Zöglings (*śaikṣa*) wie eines Ausgelernten (*aśaikṣa*).[95]

48. Wenn auch alle arhant die Fähigkeit der Beschauungen (*dhyāna*) erlangen, so üben sie doch nicht überall die Beschauungen aus.

49. Bei dem arhant existiert Genießen (*ābhoga*) von früherem Tun (*karman*).[96]

50. (Denn) bei den gewöhnlichen Menschen (*pṛthagjana*) existiert ein bei dem Tode entstehendes Denken (*citta*) als nicht-gutes (*akuśala*) (weiter).[97]

51. Zur Zeit der Erlangung (*samāpatti*) tritt nicht Tod ein.

51a) Zwischen einem *buddha* und einem durch die zwei (anderen) *yāna* (d. h. der *śrāvaka* und *pratyeka-buddha*) Erlösten ist (hinsichtlich der Erlösung) kein Unterschied.

b) Die drei Fahrzeuge (*yāna*) haben hinsichtlich des edlen Weges (*ārya-mārga*) ihre Besonderheiten.

c) Eines *buddha* Freundschaft (*maitrī*) (und) Mitleid (*karuṇā*) usw. beziehen sich nicht auf Lebewesen (*sattva*). Wenn er (dem Glauben an) Lebewesen anhinge, würde er nicht die Erlösung erreichen.[98]

52. Ein bodhisattva ist als ein gewöhnlicher Mensch (*pṛthagjana*) und als mit Fesseln (*saṃyojana*) behaftet zu bezeichnen. (Falls er) nicht in die Bahn der Vollkommenheit (*samyaktva-niyāma*) eingetreten ist, kann man nicht sagen, daß er die Stufe gewöhnlicher Menschen überwunden hat.

---

[92] Vgl. KV. VII. 2.

[93] Vgl. KV. XIX. 8.

[94] Vgl. KV. XXI. 7.

[95] Vgl. KV. 5. 2.

[96] Lies tib. *snon-gyi* anstatt *mṅon-gyi*. — Vgl. KV. XVII. 2.

[97] Übersetzung (nach der tib. Version) zweifelhaft; nach den chin. Versionen wäre „nicht“ zu tilgen; chin. (a): „Es gibt gewöhnliche Menschen (*pṛthagjana*), die einen Tod mit heilsamen Gedanken haben“, chin (b): „sie finden den Tod in guten Gedanken.“ — Vgl. KV. XX. 2; XXII. 2.

[98] Die Punkte 51 a, b, c fehlen in der tib. Version.

53. Die Lebewesen (*sattva*) haben nur in Bezug auf das sichtbare Dasein fiktive Aufeinanderfolge (scil. von Daseinsmomenten, *bhava-santāna*).

54. Alle Wirkungen (*saṃskāra*) sind momentan (*kṣaṇika*).

55. Wenn auch aus dieser Welt in die jenseitige Welt nicht irgendein Zustand (*dharma*) wandert, so kann man doch ausrufen (eig. „mit der Trommel verkünden"): „Der Mensch (*pudgala*) wandert".

56. Wenn man sterbend ohne einen Rest von Wirkungsgruppe (*saṃskāra-skandha*) untergeht, so ist bei den Gruppen (*skandha*) kein Übergang.

57. Es gibt überweltliche (*lokottara*) Beschauung (*dhyāna*).

58. Es gibt ein gebrechenloses (*anāsrava*) Erwägen (*vitarka*).[99]

59. Es existiert Gutes (*dge-ba*) als Grund des Daseins (*bhava*).[100]

60. In der Konzentration (*mñam-par-bshag-pa*) gibt es keine Worte.

61. Das Rad der Lehre (*dharma*) sind die acht Teile des edlen Weges.

62. Alle[101] Reden des *Tathāgata* sind dem Rade der Lehre (*dharma*) entsprechend ausgesprochen (eig. „gedreht").

63. Nicht alle sind der Wirklichkeit (*rdsas*, *vastu*) entsprechend ausgesprochen.

64. Nicht alle sind dem Sinne (*artha*) entsprechend ausgesprochen.

65. Nicht alle sūtra sind in dem genauen (*nīta*) Sinne gesprochen.

66. Wenn auch nicht alle Sūtra den genauen (*nīta*) Sinn haben, so existieren doch Sūtra mit genauem Sinn.

So beschaffen sind ihre Hauptlehren; ihre besonderen Lehrsätze sind aber unzählig. —

Die Hauptsätze der Haimavata sind diese:

1. Die bodhisattva sind als einfache Menschen (*pṛthag-jana*)[102] zu bezeichnen.

2. Die bodhisattva treten ihrer Absicht entsprechend (*dgoṅs bshin-du*)[103] in den Mutterschoß ein.

---

[99] Vgl. KV. IX. 8, 9.

[100] Übersetzung zweifelhaft, vgl. Wass. p. 277 n. 2. — Im Gegensatz zu dem *zag-bcas-kyi* (*sāsrava*) *dge-ba* (*kuśala*), das dem *kāma-dhātu* angehört und vergänglich ist, ist das *anāsrava kuśala* unvergänglich. Vgl. Candra Das, Tib. Dict. s. v. *dge-ba*.

[101] Chin. c: „nicht alle".

[102] Die tib. Version fügt hinzu: „ohne Begierden" (*brnab-sems*).

[103] Chin. a: „ohne Gier (*rāga*) und Lust (*kāma*) zu erregen."

3. Die äußeren (Lehrer) (*tīrthika*) besitzen nicht die fünf Klarsichten (*abhijñā*).

4. Bei den Göttern (*deva*) ist kein Verharren in reinem Wandel (*brahmacaryā*) vorhanden.

5. Unter den *arhant* sind von anderen verführte, unwissende, zweifelnde, von anderen geleitete; der Weg (*mārga*) existiert (als) sich des Ausrufs (eig. Wortes) bedienend.

Alle übrigen Lehrsätze sind (solche) der Sarvāstivāda-Schule.

Die Sätze der Schule der Vātsīputrīya sind die folgenden:

1. Die *skandha* sind nicht *pudgala*; dieser ist auch nicht verschieden von den *skandha*.

2. Auf die Gruppen (*skandha*), Elemente (*dhātu*) und Gebiete (*āyatana*) bezieht sich (die Bezeichnung) des Ich (*ātman*).

3. Alle Wirkungen (*saṃskāra*) haben momentane Dauer; auch werden sie in einem Moment vernichtet.[104]

4. Außer dem *pudgala* gibt es kein Ding (*dharma*), das aus der früheren Welt in die spätere Welt wandert.

5. Man kann sagen: „Der *pudgala* wandert".

6. Die *tīrthika* können die fünf Klarsichten (*abhijñā*) erlangen.

7. Infolge der fünf Bewußtseinsgruppen (*vijñāna-kāya*) wird (man) nicht leidenschaftlich, aber auch nicht leidenschaftslos.

8. Durch Aufgabe der aufzugebenden, mit Leidenschaft behafteten Fesseln (*saṃyojana*) wird man von der Leidenschaft der Begierde (*kāma*) frei.

9. Durch richtiges Eintreten in die Geduld (*kṣānti*), Namen (*nāman*), Merkmale (*nimitta*) und die höchsten Zustände (*dharma*), durch Erschauen der Fesseln (*saṃyojana*), durch Aufgabe des Aufzugebenden erfolgt Eintreten in die zwölfte Gedankenerweckung (*cittotpada*); im dreizehnten (*citta*) aber erfolgt Verharren (*sthiti*) in der Frucht (*phala*).

Von diesen (scil. Vātsīputrīya) unterscheiden sich nicht die Schule der Dharmottara, Bhadrayānīya, Saṃmatīya und Ṣaṇṇagarika mit Ausnahme dessen, daß sie über die folgende Strophe (*gāthā*) streiten:

Die Erlösten (*grol-ba*) können straucheln, die ganz eingeschüchterten sich wieder nähern.

---

[104] *hdu-byed thams-cad ni dus gshan-la skad-cig-dag-go.* — Der Sinn ergibt sich aus chin. c: „Alle skandha sind momentan und verharren nicht".

Das Glück des zu Beglückenden (*?dgaḥ-byaḥi*) ist zu erlangen, die von Gutem erfüllten sind gut.[105]

Die Hauptsätze der Mahīśāsaka sind die folgenden:

1. Vergangenes und Zukünftiges existieren nicht. (Nur) Gegenwärtiges und Nicht-Gewirktes (*asaṃskṛta*) existieren.

2. Die vier edlen Wahrheiten werden (in) einer Erkenntnis (*abhisamaya*) (zusammengefaßt).

3. Ohne Erschauen des Leides werden die Wahrheiten nicht erschaut.

4. Das Durchschauen (der einen) ist Durchschauen (aller).

5. Die Regungen (*anuśaya*) sind nicht Gedanken (*citta*), sind nicht Gedankliches (*caitasika*), sind nicht substratlos (*anālambana*).[106]

6. Die Regungen und die Umfassungen (*paryavasthāna*) sind verschieden.[107]

7. Die Regungen (*anuśaya*) sind nicht mit Denken (*citta*) behaftet, wohl aber die Umfassungen (*paryavasthāna*).[108]

8. Der gewöhnliche Mensch gibt die Leidenschaft (*rāga*) der Begierde (*kāma*) und des Übelwollens (*vyāpāda*) nicht auf.[109]

9. Die tīrthika besitzen nicht die fünf Klarsichten (*abhijñā*).[110]

10. Bei den Göttern (*deva*) ist Verweilen (*vihāra*) in reinem Wandel (*brahmacaryā*) nicht vorhanden.

11. Ein Zwischenzustand (*antarābhava*) existiert nicht.[111]

12. Bei dem *arhant* findet nicht Zunehmen von Verdienst (*puṇya*) statt.

13. Durch die fünf Bewußtseinsgruppen (*vijñāna-kāya*) wird man leidenschaftlich und leidenschaftslos.[112]

14. Die sechs Bewußtseinsgruppen sind dem Erwägen (*vitarka*) und Erforschen (*vicāra*) ähnlich.[113]

15. Der *pudgala* ist dem Haupte gleich (*sama*).

16. Weltliche (*laukika*) richtige Einsicht (*samyag-dṛṣṭi*) existiert.[114]

---

[105] Über die weiteren Angaben der chin. Übersetzungen vgl. WASSILJEW l. c. p. 280 (d. A.) n. 3.

[106] Vgl. Sarvāstivāda No. 32.

[107] Vgl. Sarv. 33.

[108] Vgl. Sarv. 32.

[109] Vgl. Sarv. 21.

[110] Vgl. Sarv. 22, Dharmagupta No. 4.

[111] Vgl. Sarv. 37, Mahīśās. 33.

[112] Vgl. Sarv. 38.

[113] Vgl. Sarv. 39, Mahīś. 36.

[114] Vgl. Sarv. 44. — Die chin. Version a (Hsüan-chwang) fügt hinzu: „Ein weltliches Glaubensorgan (*śraddhendriya*) existiert nicht".

17. Überweltliche (*lokottara*) Beschauung (*dhyāna*) existiert nicht.

18. Gebrechenlose (*anāsrava*) Arten von Bewußtsein (*vijñāna*) existieren nicht.[115]

19. Glückliche (*puṇya*) Daseinsläufe (*bhava-santāna*) existieren nicht.[116]

20. Der *srota-āpanna* ist dem Falle (*parihāṇi*) unterworfen.[117]

21. Der *arhant* ist nicht dem Falle unterworfen.[118]

22. Die (acht) Bestandteile (*aṅga*) des Weges (*mārga*) fallen unter die Gegenstände (eig. „Stützen") des Gedenkens (*smṛty-upasthāna*).[119]

23. Es sind neun nicht-gewirkte (*asaṃskṛta*) Dinge:

1. Überlegte Vernichtung (*pratisaṅkhyā-nirodha*).
2. Nicht-überlegte Vernichtung (*apratisaṅkhyā-nirodha*).
3. Raum (*ākāśa*).
4. Unbeweglichkeit (*ānenjya*).
5. Die Beschaffenheit (*tathatā*) guter (*kuśala*) Zustände (*dharma*).
6. Die Beschaffenheit nicht-guter Zustände.
7. Die Beschaffenheit gleichgültiger (*avyākṛta*) Zustände.
8. Die Beschaffenheit des Weges (*mārga*).
9. Die Beschaffenheit des abhängigen Entstehens (*pratītya-samutpāda*).[120]

24. Am Menschen verändern sich (scil. bei Geburt und Tod) die ersten und letzten (groben) Elemente (eig. „Gewordenen", *bhūta*) der Sinnesorgane (*indriya*).

25. Denken (*citta*) und aus Denken entstandene (*caitasika*) Zustände verändern sich.[121]

26. Buddha ist in der Gemeinde (*saṅgha*) vorhanden.[122]

27. Eine Gabe an die Gemeinde (*saṅgha*) bringt große Frucht, (eine solche) an Buddha (aber) nicht.[123]

28. Die *buddha* und *śrāvaka* haben einen und denselben Weg (*mārga*).[124]

---

[115] Vgl. Sarv. 58.
[116] Vgl. Sarv. 59.
[117] Vgl. Sarv. 18.
[118] Vgl. Sarv. 19.
[119] Vgl. Sarv. 31, 25.
[120] Vgl. Sarv. 34.
[121] Vgl. Sarv. 40.
[122] Vgl. Dharmagupta 1.
[123] Vgl. KV. XVII. 7, 9, 10; Dharmagupta 2.
[124] Vgl. Sarv. 51a. Chin. a fügt hinzu: „und dieselbe Erlösung".

29. Alle Wirkungen (*saṃskāra*) sind momentan (*kṣaṇika*).[125]

30. Es existiert nicht irgendein aus dieser in die jenseitige Welt wandernder Zustand (*dharma*).[126]

Von dieser Art sind ihre Hauptsätze, ihre besonderen Sätze sind aber die folgenden:

31. Vergangenes (*atīta*) und Zukünftiges (*anāgata*) existieren.[127]

32. Ein Zwischenzustand (*antarābhava*) existiert.[128]

33. Das Gebiet der gedanklichen Objekte (*dharmāyatana*) ist zu erfassen (*jñeya*) und genau zu erkennen (*vijñeya*).[129]

34. Denken (*citta*) ist Tat (*karman*); eine Tat des Körpers (*kāya*) und der Rede (*vāk*) existiert nicht.

35. Erwägen (*vitarka*) und Erörtern (*vicāra*) sind gleichartig (tib. *mtshuṅs-par ldan-pa*).

36. Die Erde (*pṛthivī*) dauert ein Weltalter (*kalpa*).

37. Darbringung von Opfern an *stūpa* haben geringe Frucht.

38. Die Regungen (*anuśaya*) sind stets gegenwärtig (*pratyutpanna*).

39. Die Gruppen (*skandha*), Elemente (*dhātu*) und Gebiete (*āyatana*) auch sind stets gegenwärtig.[130]

40. Die (fünf) Haften verursachenden[131] Dinge (*dharma*): Unwissenheit (*avidyā*), Stolz (*māna*), Dasein (*bhava*), (falsche) Ansichten (*dṛṣṭi*) und als fünftes der Tatenpfad (*karmapatha*) sind stets Merkmale (*nimitta*); aus ihnen geht das Leid hervor.

Von der Art sind ihre besonderen Lehrsätze.

Die Hauptsätze der Dharmagupta sind diese:

1. Buddha ist zu der Gemeinde (*saṅgha*) gehörig.

2. Opfergabe an Buddha bringt große Frucht, nicht die an die Gemeinde.[132]

3. Der Weg (*mārga*) der Hörer (*śrāvaka*) (und pratyeka-buddha) ist von dem des Buddha verschieden.[133]

4. Die *tīrthika* besitzen nicht die fünf Klarsichten (*abhijñā*).[134]

---

[125] Vgl. Sarv. 54, Kāśyapīya 5a, Vatsīputrīya 3.

[126] Vgl. Sarv. 55, Saṃkrānt. 1.

[127] Vgl. Sarv. 4.

[128] Vgl. Sarv. 37, Mahīśas. 11.

[129] Vgl. Sarv. 5.

[130] Dieser Satz findet sich nur chin. a.

[131] *hche-bar byed-pa*; Übersetzung zweifelhaft.

[132] Vgl. KV. XVII. 9; Mahīśās. 27.

[133] Vgl. Sarv. 51a, Mahīś. 28.

[134] Vgl. Sarv. 22, Mahīśās. 9, Vatsīputr. 6.

5. Der Körper eines *arhant* ist ohne Gebrechen (*anāsrava*).

Die übrigen Sätze sind diejenigen der Mahāsaṅghika.

Die Sätze der Kāśyapīya sind diese:

1. Das Aufgegebene (*prahīṇa*), klar Erkannte (*parijñāta*) existiert.[135]

2. Das (noch) nicht Aufgegebene, (noch nicht) klar Erkannte existiert nicht.[136]

3. Vergeltung (*vipāka*) (als) Vergeltung gewordene Tat existiert nicht.[137]

4. Nicht (zu) Vergeltung gewordene existiert nicht.[138]

5. Aus vergangenem Grund (*hetu*) hervorgegangene Wirkungen (*saṃskāra*) existieren. Aus zukünftigem Grund hervorgegangene Wirkungen existieren alle nicht.

6. Alle saṃskāra sind momentan (*kṣaṇika*).[139]

7. Lernbare (*śaikṣa*) Dinge (*dharma*) sind mit Reifung (*vipāka*) behaftete Dinge.

Die übrigen Sätze sind solche der Dharmagupta-Sekte.

Die Hauptlehrsätze der Saṃkrāntika besagen:

1. Aus dieser Welt in die jenseitige Welt wandern die *skandha*.[140]

2. Ohne den edlen Weg (*ārya-mārga*) gehen die *skandha* unter.[141]

3. Die aus der Tiefe (*mthah*) der Grundlage (*gshi*, *ālaya*) hervorgegangenen *skandha* existieren.

4. Die *skandha* existieren (als) einen Geschmack (*rasa*) habend.

4a. Auch in dem Zustand der einfachen Menschen (*pṛthag-jana*) existiert der edle Weg.[142]

5. In absolutem Sinne (*paramārthataḥ*) existiert der *pudgala*.

Die übrigen Sätze sind die der Sarvāsti-vādin. —

Nach der Darstellung des Vasumitra wäre anzunehmen, daß die Entwicklung der nach dem Konzil von Vaiśālī auf dem strengeren Boden der alten Lehre stehen gebliebenen Hauptgruppe der Sthavira oder, wie sie nach Vasumitra auch genannt wurden, Haimavata, sich in der Weise vollzog, daß sich im dritten Jahrhundert nach

---

135 Chin. a und b: „existiert nicht".

136 „Nicht" fehlt chin. a.

137 „Nicht" fehlt der tib. Version.

138 „Nicht" fehlt chin. a und b.

139 Vgl. Sarv. 54, Mahīś. 29.

140 Vgl. Sarvāstiv. 55, Dharmag. 30.

141 Chin. b fügt „nicht" hinzu.

142 4a ist Zusatz von chin. a.

Buddha[143], also zu einer Zeit, wo die Ausbildung der der anderen Hauptgruppe (der Mahāsaṅghika) angehörenden Sekten schon vollzogen war, von jener Schule die Sarvāstivādin, die auch Hetuvādin, „die Ursache behauptende“, genannt wurden, sich abzweigten. Auf diese Schule der Sarvāstivādin wären dann weiterhin alle übrigen Schulen, die von den alten Sthavira herrühren, zurückzuführen, indem von den Sarvāstivādin sich im Laufe der Zeit vier weitere Gruppen abzweigten, nämlich die der Vatsīputrīya (mit den Unterabteilungen der Dharmottarika, Bhadrayānika, Sammatīya, Channagirika oder Ṣaṇṇagarika), die Mahīśāsaka (mit der Unterabteilung der Dharmaguptika), die Kāśyapīya oder Suvarṣa, und schließlich die Saṅkrāntika oder Sautrāntika. Diese Einteilung stellt sich aber in ganz anderem Lichte dar, sobald wir die Mitteilungen der anderen „nördlichen“ Hauptquelle, nämlich die der nur in tibetanischer Übersetzung überlieferten Tarkajvālā des Bhavya zum Vergleich heranziehen.

Aber auch diese sind keineswegs eindeutig, indem innerhalb der drei Berichte, auf die sich Bhavya stützt und die er jeweils mit „Andere sagen“ einleitet, sich mit Bezug auf die Stellung der Sarvāstivādin zu den anderen Sekten der Sthavira geradezu unüberbrückbare Widersprüche ergeben.

Nach der ersten von Bhavyas Listen, die sich lediglich auf die Aufzählung der Namen der Schulen beschränkt, und in welcher die Sarvāstivādin als die an erster Stelle von den eigentlichen Sthavira (oder auch Haimavata) abgeleitete Sekte rangiert, wird man einen solchen Widerspruch allerdings nicht wohl konstruieren können, indem sich diese Liste mit jeder genetischen Anordnung der Schulen verträgt, da sie das Herkunftsverhältnis derselben völlig außer Betracht läßt.[144]

Andererseits nimmt aber die zweite Liste[145] an, daß von vornherein drei Hauptabteilungen bestanden haben, nämlich außer den Sthavira und Mahāsaṅghika die Vibhajyavādin, daß dann zunächst die Sthavira in Sarvāstivādin und Vatsīputrīya, und dann die ersteren wiederum in Sarvāstivādin und Sautrāntika zerfielen, die Vatsīputrīya in die vier schon bei Vasumitra verzeichneten Schulen der Dharmottarika, Bhadrayānika, Sammatīya und Ṣaṇṇagarika,

---

[143] Nach den chin. Versionen in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Vgl. Wassiljew, p. 252, n. 5.

[144] T. d. XIX. (NE.) 156a, (PE.) 161a f. Rockhill, Life of Buddha, p. 182 ff.

[145] T. d. XIX. (NE.) 157a, 162b. Rockhill l. c. p. 186.

schließlich die Vibhajyavādin in die von Vasumitra zu den Sarvāstivādin gerechneten Mahīśāsaka, Kāśyapīya, Dharmaguptika und die (von Vasumitra überhaupt nicht genannten) Tāmraśatīya. Es ist wohl anzunehmen, daß diese Einteilung nicht etwa die Art und Weise im Auge hat, wie sich tatsächlich die Spaltung der Sekten vollzog, sondern daß sie vielmehr die entscheidenden Lehrsätze ins Auge faßt, nach denen eine Einteilung der philosophischen Schulen unabhängig von der Frage ihrer Herkunft vorgenommen werden konnte. Wir hätten dann anzunehmen, daß die vier Schulen der Vatsīputrīya die Verfechter der Theorie eines *pudgala* („Person") gewesen seien, die Sarvāstivādin die der Theorie, daß alles „so existiert, wie es existiert", die Vibhajyavādin schließlich „unterschieden", in welchem Umfange sie für die einzelnen Begriffe eine entsprechende Existenz oder Nichtexistenz anzunehmen hatten. Daß die Bezeichnung Vibhajyavādin erst nach der Teilung in die achtzehn Sekten aufkam, scheint übrigens auch aus der Gebrauchsweise dieses Wortes in dem Kommentar zum Kattāvatthu hervorzugehen.

Was schließlich die dritte Liste des Bhavya anbelangt, so läßt sie zunächst die erste Kirchenspaltung erheblich später, nämlich 137 Jahre nach Buddha eintreten, und zwar in die Sthavira und Mahāsaṅghika. Erst nachdem weitere 102 Jahre später die Lehre durch die Sthavira und Vatsīputrīya von neuem gesammelt war, spalteten sich von den Mahāsaṅghika die Ekavyavahārika und Gokulika ab; eine Annahme, die in schärfstem Widerspruch zu den Mitteilungen des Vasumitra steht, der die Schulenbildung der Mahāsaṅghika schon vor der Trennung der Sthavira in die Sarvāstivādin und die Haimavata abgeschlossen sein läßt. Was soll es hiernach bedeuten, wenn die dritte Liste des Bhavya zwei Verzweigungen der Sthavira, nämlich die alten Sthavira und Haimavata annimmt?[146] Von diesen „ersten Sthavira" spalteten sich dann erst die Sarvāstivādin ab, auf die dann weiterhin die Vibhajyavādin zurückgeführt werden, denen doch in der zweiten Liste eine selbständige Rolle neben den Sarvāstivādin zugedacht war.[147] Auch diese Unterscheidung wird also nicht etwa den tatsächlichen Verlauf der Kirchenspaltung im Auge haben, sondern das Ergebnis eines späteren Vergleiches der Lehrmeinungen der einzelnen Schulen darstellen. Aber auch so bleiben Widersprüche und Schwierigkeiten,

---

[146] T. d. (NE.) 158b, (PE.) 164a. Rockhill l. c. p. 190.
[147] T. d. XIX. (NE.) 159b, (PE.) 164b. Rockhill p. 191.

die mit Hilfe der traditionellen Angaben wegzuräumen schlechterdings unmöglich ist.

Es ergibt sich aber aus allen diesen Verschiedenheiten und Widersprüchen wohl das eine, daß jene Versuche, einen Stammbaum der Sekten herzustellen, hierbei weniger den Ausgangspunkt der Sektenbildung und ihren wirklichen Verlauf im Auge haben, als ihre Ergebnisse. Auch innerhalb der Schulen muß sich eine Entwicklung vollzogen haben, die sich in dem Aufkommen neuer Anschauungen und dem Absterben unhaltbarer Begriffe äußerte. So mußte es kommen, daß nach einer gewissen Zeit die Dogmen einer Schule sich von Grund aus ändern konnten, ohne daß dieser Wandel zu vollem Bewußtsein erhoben wurde. So ist es aber auch möglich, daß die Lehren einer Schule vermöge ihrer besseren logischen Begründung oder sonstiger Vorzüge sich nachdrücklicher durchsetzten und so in die Lage kamen, anderen Ansichten den Rang abzulaufen. Ja es ist denkbar, daß die von einer einzelnen Schule ausgeprägte Tendenz den Sieg über die anderen in dem Maße davon trug, daß die letzteren von jener förmlich aufgezehrt wurden, so daß es für den Fernerstehenden den Anschein gewinnen konnte, als ob sie zu jener siegreichen in einem Verhältnis auch der genetischen Abhängigkeit standen. So haben wir denn auch das Aufgehen einer großen Anzahl von Schulen in der einen Sekte der Sarvāstivādin wohl so zu verstehen, daß gewisse Grundsätze, die zunächst nur von dieser einen Schule vertreten und ausgebildet wurden, mit der Zeit sich das gesamte Geistesleben der buddhistischen Sekten unterwarfen, sofern sie nicht etwa wie die ceylonesischen durch besonders günstige Umstände vor der Infiltration landfremder Theorien geschützt waren. Auch mochte eine hervorragende literarische Tätigkeit einer bestimmten Schule den Vorrang vor den anderen sichern, zugleich aber auch einen Einfluß, der so weit gehen konnte, daß jene literarischen Erzeugnisse für weiteste Kreise Richtung gebend werden konnten. Dies war aber ohne Zweifel mit Hinsicht auf die Sarvāstivādin-Schule der Fall, indem die Abhidharma-Werke dieser Richtung eine maßgebende Bedeutung für die buddhistische Lehre auch innerhalb der übrigen Sekten erhielten. Und wenn einmal gewisse einer besonderen Sekte angehörigen Texte in weiterem Umfange studiert und als vorbildlich betrachtet wurden, dann konnte es nicht fehlen, daß mit der Zeit die Mitglieder einer ursprünglich selbständigen Sekte ihre geistige Abhängigkeit von jener siegreicheren Mitbewerberin selbst in dem Grade empfanden,

daß sie selbst mit den Meinungen auch den Namen jener Schule übernahmen. So mochte es wohl auch kommen, daß der Sarvāstivāda — ursprünglich die Bezeichnung einer Lehre, nicht einer Schule — mit der Zeit eine solche Bedeutung gewann, daß eine Menge selbst älterer Sekten als von ihm herrührend betrachtet werden konnten.

Wenn nun sowohl Vasumitra wie Bhavya eine verhältnismäßig eingehende Charakteristik der Lehren des Sarvāstivāda bieten, so dürfte nach dem Vorangehenden deutlich sein, daß sie hier in dem Zustand dargelegt werden, in welchem sie sich zur Zeit eben jener Schriftsteller befanden. Daß aber tatsächlich noch in sehr später Zeit gerade jenes System weithin als ein zutreffender Ausdruck der Lehre des Buddha aufgefaßt wurde, ergibt sich aus den Berichten der chinesischen Reisenden, aus denen hervorgeht, daß jene Schule von der unwirtlichen Sandebene von Ost-Turkestan bis zum südlichen Indien zahlreiche Anhänger hatte.[148] Für die Darlegung der Sarvāstivāda-Lehre dürfte wohl vor allem die umfangreiche Abhidharma-Literatur jener Sekte, die heute noch in chinesischer Übersetzung vorliegt, maßgebend gewesen sein. Unter Zugrundelegung der Aufzählung der Lehrpunkte bei Vasumitra entrollt sich das folgende Bild jener Lehre.

An der Spitze des Sarvāstivāda steht der Satz „Alles ist" (*sarvam astī 'ti*), der genauer noch in dieser Weise formuliert wird: „Alles ist so, wie es ist" (2). Um sich die Tragweite dieses Prinzips deutlich zu machen, muß man vor allem in Betracht ziehen, daß bei seiner Aufstellung der Unterschied zwischen vorgestelltem (ideellen) Sein und dem als zugehöriger transzendentaler Beziehungsgrundlage hinzuzudenkenden bewußtseinstranszendenten Sein überhaupt nicht beachtet ist. Während diese erkenntnistheoretische Trennung zweier durchaus heterogener Arten von Sein für uns heute selbstverständlich ist und selbst in dem Falle beachtet wird, wo aus irgendwelchen Gründen diese Unterscheidung wiederum zugunsten der absoluten Idealität alles Daseins beiseite geschoben

[148] Vgl. z. B. Fa-hien, Fo-kuo-chi, Kap. XXXVI. (Beal, Records, I. p. LXX); I-tsing, trsl. Takakusu p. 8: „In Magadha (Central-India) ... the Sarvāstivāda-nikāya flourishes the most. In Lāṭa and Sindhu — the names of the countries in Western India — the Sammitinikāya has the greater number of followers, and there are some few members of the other three schools. In the northern region (N.-India) all belong to the Sarvāstivāda-nikāya, though we sometimes meet the followers of the Mahāsaṅghikanikāya. Towards the South all follow the Staviranikayā, though there exist a few adherents of the other Nikāyas. In the eastern frontier countries (E. India), the four Nikāyas are found side by side."

wird, stellt sich heraus, daß sie von vornherein von dem Sarvāstivāda überhaupt nicht in Rechnung gestellt wird. Diese Auffassung ist also, von dem Standpunkt der Erkenntnistheorie betrachtet, naiver Realismus und ist daher auch mit den prinzipiellen Schwächen dieser Anschauung behaftet, die sich in jeder Philosophie nur höchstens als Übergangsstadium zu einer beide Prinzipien (des Idealen und Realen) umfassenden Welterklärung gebrauchen läßt.

Wenn wir also des weiteren (3) hören, daß alles Gewirkte (*saṃskṛta*), d. h. alles einer zeitlichen Einwirkung und Veränderung Unterliegende, in die zwei Kategorien von Name oder Begriff (*nāma*) und Form oder visuellen Erscheinung (*rūpa*) zerfällt, so müssen wir annehmen, daß auch diese beiden Kategorien von jeder erkenntnistheoretischen Differenzierung und Charakterisierung frei zu halten sind. Wie man des weiteren *nāma* und *rūpa* zu deuten hat, ist eine Frage für sich, zu deren Lösung die Bedeutung jener zwei Ausdrücke in der älteren buddhistischen und namentlich auch in der gleichzeitigen nicht-buddhistischen Literatur herangezogen werden muß. Ich glaube mich an dieser Stelle darauf beschränken zu können, auf meine Erörterung der beiden Termini Phil. Grundl. p. 33 ff. zu verweisen.

Es ist nun klar, daß der Satz „Alles ist" nur solange unanfechtbar bleibt, als das ideelle Sein darunter verstanden wird. Als ideell Vorgestelltes hat alles nebeneinander Platz und es hat im Grunde genommen auch nichts einen Vorzug hinsichtlich der Tatsächlichkeit dieses Seins vor einem anderen voraus. In diesem Sinne kann auch das Vergangene und Zukünftige als seiend aufgefaßt und bezeichnet werden. So kommt es, daß nur eine ideelle Weltanschauung den Grundsatz des Sarvāstivāda sich zu eigen machen kann, ohne sofort in ein Wirrsal von Aporien zu geraten, aus denen ein Ausweg unmöglich ist. Schon hieraus geht also hervor, daß diese Schule, wenn es gestattet ist, auch implizite, nicht deutlich von der Schule selbst zu Bewußtsein gebrachte Grundzüge der allgemeinen Anschauung zu explizieren und zur Verdeutlichung herauszustellen, in weitem Umfange einem naiven Idealismus gehuldigt haben muß, wenn sie nicht auf Schritt und Tritt in Widerspruch mit ihren eigenen Prinzipien geraten wollte. Nun ist aber doch eine ideelle Weltanschauung an und für sich keineswegs etwa das Natürliche und aus erster Hand Gegebene. In dieser Hinsicht wird ihm nicht nur in der singulären geistigen Entwicklung des Individuums, sondern auch in der Fortbildung der geistigen

Theorien der Menschheit stets der naive Realismus vorangehen. Noch bevor der einzelne Mensch überhaupt nur weiß, daß er denkt und vorstellt, ist er doch von der Selbständigkeit, von der Unabhängigkeit der Außenwelt von seiner eigenen Person hinreichend durchdrungen, um nicht in Gefahr zu geraten, den Gegenstand seiner Erlebnisse lediglich als ein subjektives Phänomen zu bewerten. So wird man also wohl annehmen dürfen, daß die eigenartige Weltanschauung, die ihren Ausdruck in dem Satze „Alles ist“ fand, das Ergebnis eines Widerstreits von naivem Realismus und naivem Idealismus gewesen ist, der so lange nicht behoben werden konnte, als man die Schwierigkeiten nicht von der Seite aus zu lösen verstand, die allein eine Lösung als möglich erscheinen läßt, nämlich der erkenntnistheoretischen.

Daß man hieran wenigstens in der älteren Zeit noch nicht dachte, ergibt sich aber aus dem Umstand, daß das Prinzip, mittelst dessen man den Sarvāstivāda glaubte widerlegen zu können, ganz anderer Art war, als wie die erkenntnistheoretische Überlegung nahegelegt hätte. Man ging nämlich hierbei von der Frage aus, ob und in welchem Umfange das Vergangene und Zukünftige als „seiend“ betrachtet werden könne. Daß diese Diskussion nicht nur ein hervorragendes Interesse beanspruchte, sondern auch einen beträchtlichen Umfang einnahm, ergibt sich aus den Erörterungen über diese Frage, die sich in dem Kathāvatthu vorfinden. Hier ist die Frage, ob Vergangenes und Zukünftiges existieren, Gegenstand der Abschnitte I. 7, 8, 10 sowie IX. 6 und 12. Aber auch schon der umfangreiche 6. Abschnitt des ersten Buches (*Sabbamatthīti-kathā*) dreht sich ausschließlich um die Frage, ob auch das Vergangene und Zukünftige reell sei, eine Frage, die von dem Anhänger jener Lehre schlechthin bejaht wird, bis er durch das Frage- und Antwortspiel des Vibhajjavādin so in die Enge getrieben wird, daß sich die Unhaltbarkeit seines Standpunktes ergibt, sobald man anfängt, diesen begrifflich und logisch zu analysieren.

In welcher Weise diese reductio ad absurdum hierbei geführt wurde, möge an der einen oder anderen von dem Vibhajjavādin vorgelegten Frage gezeigt werden.[149] V.: „Ist das Vergangene?“ S.: „Ja“. V.: „Nun ist doch das Vergangene zerstört, weggegangen, verändert, untergegangen, völlig untergegangen?“ S.: „Ja“. V.: „Wenn aber das Vergangene zerstört, weggegangen, verändert,

[149] Im Folgenden bezeichnet V.: Vibhajjavādin, S.: Sabbatthivādin.

untergegangen, völlig untergegangen ist, so kann man wahrlich nicht sagen: ‚Das Vergangene ist'." — V.: „Ist das Zukünftige?" S.: „Ja". V.: „Nun ist doch das Zukünftige nicht-entstanden, nicht-geworden, nicht-hervorgegangen, nicht-herbeigeführt, nicht-völlig herbeigeführt, nicht erschienen?" S.: „Ja". „Wenn also das Zukünftige nicht-entstanden, nicht-geworden, nicht-hervorgegangen, nicht-herbeigeführt, nicht völlig herbeigeführt, nicht-erschienen ist, so kann man doch nicht sagen: ‚Das Zukünftige ist'." —

So überzeugend und einleuchtend diese Argumentation ist, so bildet sie doch nur einen verschwindenden Bestandteil innerhalb der sich auf 64 Unterabschnitte erstreckenden Erörterung jener einzelnen Frage, ob „Alles ist".[150] Ein weiteres Kapitel (I. 7) erörtert die Frage: „Ist Vergangenes *khandhā?*" (*Atītaṃ khandhā ti kathā*), das nächste (I. 8) nochmals besonders die Frage, ob das Vergangene sei (*atītam atthīti?*), wobei auf die Antwort: „Teilweise ist es, teilweise ist es nicht" (*ekaccam atthi ekaccam n'atthīti*) eingegangen wird; ein weiteres (I. 10) behandelt dieselbe Frage (*atītam atthīti*) unter dem Gesichtspunkt ihrer Beantwortung mit: „Es ist zugleich und ist nicht" (*H'ev'atthi h'eva n'atthīti*).

In komplizierterer Bedeutung und eher zugunsten des Sarvāstivāda wird diese Frage nach der Existenz des Vergangenen Kathāvatthu IX. 6 erörtert, indem hier das Problem aufgeworfen wird, ob ein Gedanke, der etwas Vergangenes zum Substrat (*ārammaṇa*) habe, ohne Substrat sei — eine Frage, die durchaus berechtigt ist, wenn man daran festhält, daß das Vergangene nicht existiert, die aber ihre Schwierigkeit verliert, sobald man sie erkenntnistheoretisch prüft: hier stellt sich sofort heraus, daß für eine Vorstellung, die etwas Vergangenes zum Gegenstand hat, jener Gegenstand nicht mehr als reeller in Betracht kommt, sondern eben als Vorstellungs- oder Bewußtseinsinhalt, für den die Frage einer (reellen) Existenz völlig irrelevant ist. Wenn sich in der Beantwortung dieser Frage der Vibhajjavādin auf den Standpunkt stellt: „Man kann also nicht sagen: «Ein Gedanke mit vergangenem Objekt ist ohne Objekt»", so gibt sich hierin die grundsätzliche Überlegenheit der Theorie des Vibhajjavāda als einer „unterscheidenden" in feiner Weise zu erkennen, indem sie sich in diesem einen Punkte vollkommen auf den Boden des Sarvāstivāda gegenüber dem die entgegengesetzte Anschauung vertretenden Uttarāpathaka[151] stellt.

---

[150] Kathāvatthu, ed. PTS. v. I. p. 115—143.

[151] Vgl. Kathāvatthu-aṭṭhakathā, JPTS. 1889, p. 119.

Dieselbe Frage wird dann mit Bezug auf ein zukünftiges gedankliches Objekt in dem sich anschließenden Abschnitt (IX. 7) *Anāgatārammaṇa-kathā* in entsprechender Weise erörtert. Ein ähnliches Dilemma behandelt Abschnitt IX. 12 (*Atītānāgatapaccupanna-kathā*), indem hier untersucht wird, ob die Erscheinungsgruppen der Vergangenheit, der Gegenwart und Zukunft zusammen genommen drei Erscheinungsgruppen (*rūpakhandha*) seien, eine Frage, die — entgegen der Auffassung der Andhaka — in Übereinstimmung mit einer exakten logischen Überprüfung von dem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus richtig verneint wird. Auch hier bewährt sich der für den Vibhajjavāda charakteristische Grundzug des Unterscheidens, indem er von Fall zu Fall entscheidet, ohne durch eine vorgefaßte Meinung der gesunden Logik in die Zügel zu fallen. Aber mit dem Sarvāstivāda haben diese Einzeldarlegungen über die Formen des Zeitlichen nichts mehr zu tun.

Was nun die Beschaffenheit des Wirklichen oder „Gewirkten" (*saṃskṛta*) anbelangt, so hat es nach dem Sarvāstivāda die drei Eigenschaften des Entstehens (*utpāda*), der Dauer (*sthiti*)[152] und des Vergehens (*vyaya*) (7), wobei aber Vergänglichkeit (*anityatā*) (7) und Momentaneität (*kṣaṇikatva*), die letztere mit besonderer Hinsicht auf das Denken (*citta*) hervorgehoben (54), als die wesentlichen Charakteristika zu gelten haben. Diese Prädizierung der *saṃskṛtā dharmā* ist übrigens nicht nur dem Sarvāstivāda eigentümlich, sondern findet sich auch bei den anderen Schulen[153], wenn sie auch in den ältesten Texten hinter den drei *lakkhaṇa* des *dukkha* (Leid), *anicca* (vergänglich) und *anatta* (wesenlos) zurücktritt.

Wenn des weiteren als Lehre des Sarvāstivāda angegeben wird (8), daß es drei Arten von Nicht-Gewirktem (*asaṃskṛta*) gebe, so wissen wir aus anderen Quellen[154], daß hierunter die zwei Arten von Vernichtung (*nirodha*), nämlich mit und ohne Überlegung (eig. Berechnung, *pratisaṅkhyā*) und als drittes der Raum (*ākāśa*) zu verstehen sind. Die Zweiteilung von *nirodha* wird auch von dem Vibhajjavāda

---

[152] Nach der im Kathāvatthu ed. PTS. I. p. 61 zitierten Sutta-Stelle wäre an Stelle von „Dauer" (*sthiti*) „Veränderung des Dauernden" (pali *thitānaṃ aññathattaṃ*) einzusetzen.

[153] Soweit der ceylonesische Buddhismus in Betracht kommt, vgl. CHILDERS s. v. *saṅkhata*.

[154] Z. B. Abhidharmakośa I. s. Msc. Calc. 7a *trividham apy asaṃskṛtam* (= T. d. LXV. [cu] 14a); ed. Bibl. Buddh, ssk. p. 14; tib. p. 8; trad. L, DE LA VALLÉE POTSSIN v. I p. 7.

bekämpft[155], nach dem Kathāvatthu-Kommentar des Buddhaghosa (p. 60) allerdings nicht als ein Theorem der Sarvāstivādin, sondern der Mahiṃsāsaka und Andhaka. Andererseits werden die genannten zwei Arten von *nirodha* nebst *ākāśa* als für die Lehre des realistischen Buddhismus charakteristisch noch in einem so späten Werke wie Śaṅkaras Kommentar zu den Vedānta-sūtra (II. 2. 4. 22)[156] angeführt. Wenn wir nun sehen, daß andere Sekten, wie z. B. die Mahīśāsaka (no. 23) und (mit allerdings wesentlichen Abweichungen im Einzelnen) die Mahāsaṅghika (no. 45) nicht drei, sondern neun Arten von „Nicht-Gewirktem“ (*asaṃskṛta*) annehmen und in dem vorliegenden Falle mit den ceylonesischen Thera — ob schon vor der Abfassung des Netti-pakaraṇa ist allerdings fraglich — zusammengehen, so kann dies vielleicht als eine Stütze für die Richtigkeit der Überlieferung gelten, nach welcher die Thera in einem gewissen Verwandtschaftsverhältnis zu den Sabbatthivādin standen, so wenig dies auch in dem polemischen Werke Kathāvatthu hervortritt.

Die größte Schwierigkeit setzt aber einer befriedigenden Erklärung die weitere Angabe entgegen (no. 12), daß nach der Theorie der Sarvāstivādin man durch die Leerheit (*śūnyatā*) und das Neigungslose (*apraṇihita*) in die vollkommene Fehllosigkeit eintrete. Nun ist ja allerdings in dieser Fassung, in welcher der Begriff des „Zeichenlosen“ (*animitta*) als des dritten der „Erlösungsmittel“ (*vimokṣa-mukha*) fehlt, der Satz keinesfalls richtig, und tatsächlich bietet auch die Aufzählung der Lehrpunkte bei Bhavya[157] das fehlende Glied der in der Mahāyāna-Philosophie überaus geläufigen Begriffstrias. Aber auch schon ohne diese Erweiterung enthält diese Zusammenstellung in der „Leerheit“ (*śūnyatā*) einen Begriff, der an und für sich einer nicht-idealistischen Deutung der buddhistischen Weltauffassung die größten Schwierigkeiten bereitet und für dessen Vorkommen in der älteren Literatur ich keine andere Erklärung glaubte bieten zu können[158], als die Annahme, daß es sich hier um eine mahāyānistische Beeinflussung, also um verhältnismäßig

---

[155] Kathāvatthu II. 11. Unter *nirodha* ist die Zerstörung des Leides (*dukkha*) zu verstehen, der Ausdruck ist daher in gewissem Umfange synonym mit *nibbāna*. Vgl. Netti-pakaraṇa ed. PTS. p. 14: *Tīni ca saccāni saṃkhatāni nirodhadhammāni: dukkhaṃ, samudayo, maggo. Nirodho asaṃkhato.* Über die verschiedenen Arten von *nirodha* vgl. ebd. p. 73; hier werden auch *patisaṃkhā- und appatisaṃkhā-nirodha* namhaft gemacht. Cf. Visuddhi-magga (ed. PTS.) p. 651 ff.

[156] Ausg. Bombay, Nirnaya-sāgara Press 1904, p. 458.

[157] T. d. XIX. (NE.) 159 b, (PE.) 164 b; Rockhill p. 191.

[158] Prajñāpāramitā (1914) p. 12; vgl. Oldenberg, Gött. Gel. Anz. 1917, p. 166.

späte Zutaten zu dem ursprünglichen Kanon handle. Im übrigen möge diese Hinweisung hier genügen, indem die Erörterung der bezüglichen Probleme einem anderen Zusammenhang vorbehalten bleiben muß.

Ebenso aber, wie auch in diesem letzterwähnten Punkte der Sarvāstivāda mit dem Vibhajjavāda des Kathāvatthu zusammengeht, in welchem die drei „Erlösungstore" wohl nur aus dem Grunde nicht behandelt werden, weil es sich hier überhaupt nicht um eine umstrittene Frage handelte, verhält es sich wohl auch mit der Annahme des Sarvāstivāda (no. 40), daß Gedanken (*citta*) und gedankliche (*caitasika*) Zustände (*dharma*) existieren. Dieser Lehrsatz, zu dem die Behauptung der Mahīśāsaka (no. 25), nach welcher Denken und gedankliche Zustände sich verändern, als im Widerspruch befindlich zu betrachten ist, wird mit Bezug auf die gedanklichen Zustände auch in dem Kathāvatthu (VII. 3), und zwar nach dem Kommentar gegenüber den Rājagirika und Siddhatthika verteidigt.[159] Schon mit Hinsicht auf die Bedeutung, welche dem Begriff der *cetasikā dhammā* in der buddhistischen Terminologie zukommt, wird es sich empfehlen, die Beweisführung des Kathāvatthu zu skizzieren.[160]

Der Gegner gibt zu, daß gewisse Zustände (*dhamma*) mit dem Denken (*citta*), das er selber als existent behauptet, zusammengehen, zusammen entstehen, sich berühren, damit verbunden sind, gemeinsame Entstehung, gemeinsame Zerstörung, gemeinsames Wesen (*vatthu*) und gemeinsames Substrat (*ārammaṇa*) haben. In diesem Falle müssen aber, falls *citta* existiert, auch die *cetasikā dhammā* existieren. Ferner: der Gegner gibt zu, daß Berührung (*phassa*) mit dem Gedanken (*citta*) zusammen entstanden ist; aus diesem Grunde ist *phassa* als *cetasika* zu bezeichnen. Das Gleiche gilt aber auch von Empfindung (*vedanā*), begrifflichem Erkennen (*saññā*), Wollungen (*cetanā*), Glauben (*saddhā*), Tatkraft (*viriya*), Gedenken (*sati*), Konzentration (*samādhi*), Einsicht (*paññā*), Leidenschaft (*rāga*), Haß (*dosa*), Verblendung (*moha*), Mangel an Scheu (*anottappa*) und anderen ähnlichen Zuständen. Zum Schluß werden zwei Sutta-Stellen als Stütze für die Richtigkeit der Annahme, daß nicht nur *citta*, sondern auch *cetasikā dhammā* existieren, angeführt.

---

[159] Die bezügliche Auffassung der Mahāsaṅghika (no. 62) ist die, daß *citta* und *caittasikā dharmā* sich nicht verändern.

[160] Ed. PTS. v. II. p. 338.

Aber nicht nur die Gedanken und gedanklichen Zustände werden von dem Sarvāstivādin als seiend behauptet, sondern auch ihre Substrate (no. 41), und auch hierin stimmen ihnen die Vibhajjavādin bei, indem diese die Regungen (*anusaya*) zwar als substratlos (*anārammaṇa*) betrachten, aber nur deshalb, weil sie nicht mit Denken (d. h. Bewußtsein) verbunden (*vippayutta*, Komm. p. 117) sind. Als gegnerische Partei werden für diesen Punkt die Andhaka und einzelne Uttarāpathaka namhaft gemacht.

Eine weitere Streitfrage ist die (no. 42), ob die Substanz (eig. „Eigensein", *svabhāva*) als mit Substanz behaftet (*samprayukta*) zu betrachten sei. Die Frage, ob „irgendwelche Zustände mit irgendwelchen Zuständen behaftet" sind[161], wird auch im Kathāvatthu (VII. 2) behandelt und gegen die Meinung der Rājagirika und Siddhatthika[162] verneint. Aus diesem Grunde muß aber auch die Behauptung des Sarvāstivāda, nach welcher „das Denken (*citta*) nicht mit Denken behaftet ist" (no. 43) als mit der Meinung der Vibhajjavādin des Kathāvatthu übereinstimmend bezeichnet werden.

Was die übrigen Lehren anbelangt, die von Vasumitra als für den Sarvāstivāda charakteristisch angeführt werden, so betreffen sie ausnahmslos Streitfragen der buddhistischen Dogmatik von geringem oder gar keinem philosophischen Interesse. Es verdient indessen hervorgehoben zu werden, daß die Auffassung der Sarvāstivādin sich als eine äußerst liberale dokumentiert. So geben sie zu, daß der *arhant* dem Rückfall (*parihāṇi*) ausgesetzt ist (no. 19), daß er, um ein *arhant* zu sein, nicht den Begriff des Nicht-Entstehens (*anutpāda*) erfaßt haben muß (no. 20), daß auch gewöhnliche Menschen, nicht nur *śramaṇa* sich von den Leidenschaften frei machen können (21), daß auch außerhalb der buddhistischen Lehre Stehende die fünf Klarsichten (*abhijñā*) erreichen können (22), daß auch in der Welt (*loka*) eine richtige Einsicht vorhanden sei (44), daß es auch ein weltliches Organ des Glaubens (*śraddhendriya*) gebe. Die gleiche laxere Auffassung über das Verhältnis des weltlichen zum geistlichen Stande kommt auch darin zum Ausdruck, daß der Sarvāstivāda gestattet, von dem Begriff des *pudgala* (Person) einen konventionellen Gebrauch zu machen, obwohl er im Grunde genommen unhaltbar ist und auch als solcher wohl erkannt ist (55). So kommt denn auch gegenüber den Worten des Buddha eine

---

[161] *N'atthi keci dhammā kehici dhammehi sampayuttā 'ti?*

[162] Komm. p. 94.

ziemliche Selbständigkeit zum Ausdruck, wenn zugegeben wird (no. 63), daß nicht alles von ihm der Wirklichkeit entsprechend gesprochen und in absolut wahrem, endgültigen (*nīta*) Sinne (*attha*) gedacht ist (no. 66).[163]

3. Die Vajjiputtaka.

Gehen wir nach dieser Darlegung des Sarvāstivāda, als der Lehre, „daß alles ist", zu der zweiten Hauptgruppe, in die sich die Sthavira spalteten, nämlich zu den Vajjiputtaka, über, so mag zunächst auf die Unbestimmtheit des Namens selbst hingewiesen werden, der in der Pali-Überlieferung als *Vajjiputtaka* auftritt und unverkennbar auf die geographische Heimat der Sekte hinweist, die wir offenbar in dem alten Vajjin-Lande, also demselben, wo auch schon die ersten Sektierer bei dem Konzil von Vesāli zu Hause waren, zu suchen haben. In den Sanskritbezeichnungen, wie sie sich teils aus den phonetischen Umschreibungen und wörtlichen Übersetzungen der chinesischen Texte, teils aus den Wiedergaben in den tibetanischen Berichten ergeben — Vāsaputra, Vatsaputra oder Vatsīputra—, haben wir demnach volksetymologische Umdeutungen der alten dialektischen Ausdrücke zu sehen, bei denen man es hinsichtlich der lautgesetzlichen Entsprechung nicht zu streng nehmen darf. Insbesondere kann auch nicht etwa das Vorkommen eines Eigennamens Vajaguta in den Votiv-Inschriften von Sanchi[164] als Beweis dafür betrachtet werden, daß in dem volkstümlichen Prakrit, das die Grundlage für die Umdeutung der alten Pali-Form zu der sanskritisierten zu betrachten ist, die Media *j* erhalten sei und nicht etwa zu *cch* sich entwickelt habe, worauf Sanskritformen wie Vatsīputra hindeuteten; denn es handelt sich in dem letzteren Falle wie gesagt um volksetymologische Umdeutungen, die sich in weitem Umfange der Lautgesetzlichkeit zu entziehen pflegen. Ist aber diese Auffassung, daß wir in dem Namen Vajjiputta in erster Reihe eine geographische Bezeichnung zu sehen haben, richtig, so werden sich auch die vier Unterabteilungen, in die die Vajjiputta nach fast allen Überlieferungen zerfallen, als zu einer großen geographischen Gruppe

---

[163] Der Unterschied zwischen *neyya* und *nīta* läßt sich auf den zwischen konventioneller (*saṃvṛti*) und absoluter oder „höchster" (*paramārtha*) Wahrheit zurückführen. Über „konventionelle" (*sammuti*) Erkenntnis handelt Kathāvatthu V. 6. Vgl. L. de la Vallée Poussin, Bouddhisme, Opinions etc. (1909) p. 159; G. Tucci, Il Buddhismo (1926) p. 146 ff.

[164] Epigr. Ind. vol. II. p. 114.

gehörig aufzufassen sein, und es kann in diesem Falle nicht befremden, wenn sie alle mit Ausnahme einer einzigen, derjenigen der Sammitīya oder Sammatīya, verhältnismäßig rasch in völlige Bedeutungslosigkeit versinken, indem ihrer schon in dem Kommentar des Kathāvatthu im Rahmen der polemischen Darlegung keine Erwähnung mehr geschieht. Aber auch die „nördliche" Überlieferung des Vasumitra berichtet nichts besonderes über sie, beschränkt sich vielmehr auf die dürftige Notiz, daß die (vier) Schulen Dharmottara, Bhadrayāna, Sammatīya und Ṣaṇṇagarika sich in der Auffassung von den Vatsīputrīya nicht unterscheiden mit Ausnahme einiger weniger unbedeutender Streitpunkte, die sich anscheinend auf den Fall (*parihāṇi*) des arhant und die Ergebnisse des Heilsweges (*mārga*) beschränken.[165] Etwas ausführlicher ist allerdings Bhavya[166], aber auch dessen Angaben lassen kaum die Annahme zu, daß es sich hier um ausgebildete Systeme wie etwa das des Sarvāstivāda handele.

Mit Ausnahme allerdings der Sammatīya, in deren Schule die Vajjiputtaka ausschließlich weiterlebten und in deren Theorien die Grundsätze der Vajjiputtaka noch bis in die Zeit des I-tsing fort existierten.[167]

Über die Anschauungen dieser Schule der Sammatīya sind wir, abgesehen von den dürftigen Notizen des Bhavya, die zudem in hohem Grade dunkel und unverständlich sind, durch zwei voneinander durchaus unabhängige Quellen einigermaßen unterrichtet. Die eine ist das Kathāvatthu, das ihnen, abgesehen von kleineren über den ganzen Text zerstreuten Erörterungen, die umfangreichen fünf ersten Abschnitte widmet: ein Anzeichen dafür, daß die Schule der Sammatīya diejenige war, mit der sich auseinander zu setzen als die wichtigste und dringlichste Aufgabe erschien; die andere ist ein in chinesischer Übersetzung (aus der Zeit von 350—431 n. Chr.) erhaltenes Lehrbuch (*śāstra*) über die Ansichten der Sammatīya (Nanjio 1272), dessen ursprünglicher Titel „Sammutīya-nikāya-śāstra" gelautet haben mag. Durch die Kombination beider Überlieferungen ergibt sich ein übersichtliches Bild der in dieser Schule vertretenen Anschauungen, zugleich aber auch der Methode, vermittelst deren diese vertreten und anderen Schulen gegenüber verfochten wurden.

---

165 T. d. XC. (PE.) f. 175 b; chin. Übs. T. E. XXIV. 4. 77 b, 82 a, 79 b.

166 Vgl. Rockhill, l. c. p. 194.

167 Vgl. oben.

Die Darlegung dieses śāstra geht von der Erwägung aus, wie es sich mit der Wiedergeburt bei solchen verhalte, die sich dem Tode nähernd in einem ethisch indifferenten (eig. unbestimmten, *avyākṛta*) Zustand des Denkens befinden. Es gibt durch Tun (*karman*) bestimmtes Denken, bei dem man in Zweifel sein kann, ob Tun zu schlimmen Wiedergeburten (eig. Wege, *patha*) führt, aber es kann Zweifel darüber bestehen, ob ein durch bestimmte Gedanken lauteres karman zu gutem Wege führt. Des weiteren wird dann ausgeführt, wie ein „in die Strömung Gelangter" (*srota-āpanna*) nach siebenmaliger Geburt und Tod ein Zwischendasein (*antarābhava*) als *deva* erhält, daß er dann in den Zustand des „einmal wiederkehrenden" (*sakṛdāgāmin*) eintritt, ein Zwischendasein als Mensch annimmt, in diesem des Lebens im „Lustelement" (*kāma-dhātu*) überdrüssig wird, daß er alsdann ein Zwischendasein im „Formelement" (*rūpa-dhātu*) empfängt, bis er schließlich das völlige Erlöschen (*parinirvāṇa*) erreicht. Auf diese Weise durchläuft ein *śrāvaka* vier Zwischendaseine.

So geringes Interesse diese Theorien als Dokumente für die philosophische Auffassung der fraglichen Schule beanspruchen können, so kommen sie aber doch auch hierfür insofern in Betracht, als sie den Ausgangspunkt einer sehr eingehenden Darlegung des Problems des *ātman* oder Ich abgeben, indem fast das ganze *śāstra* dieser einen Frage gewidmet ist.

Zunächst wird festgestellt, daß es Schulen gibt, nach denen das Ich nicht wahrhaftig existiert, sondern nur mit den *skandha* entsteht. In diesem Sinne wird ein, übrigens auch in dem Kathāvatthu[168] zitiertes, Wort des Buddha angeführt: „Nur Entstehen des Leides ist, wenn etwas entsteht, nur Vergehen des Leides ist, wenn etwas vergeht: so sieht jener nur des Leides Entstehung".[169] Des weiteren wird eine von dem Erhabenen an den brāhmaṇa Śreṇika gerichtete Erklärung über den Begriff eines wahren Meisters mitgeteilt. „Der Meister, der unter den geschauten Objekten (*dharma*) ein Selbst (*ātman*) in Wahrheit und zuverlässig nicht lehrt (eig. erkennen läßt), der heißt vollkommen erleuchtet."[170]

---

[168] Ed. PTS. p. v. T. p. 36.

[169] Vgl. Kathāvatthu, ed. PTS. v. I. p. 66: dukkhaṃ eva uppajjamānaṃ uppajjati, dukkhaṃ eva nirujjhamānaṃ nirujjhati, ettāvatā kho Kaccāna sammādiṭṭhi hotīti.

[170] Vgl. Kathāvatthu v. T. p. 68, Puggala-paññatti III. 17 (p. 38): Tatra Seniya yvāyam satthā diṭṭhe c'eva dhamme attānam saccato thetato na paññāpeti, ayam vuccati Seniya satthā sammā-sambuddho.

In entsprechender Weise wird vermittelst einer Reihe anderer aus dem Tripiṭaka gezogener Stellen die Lehre des anattā als von Buddha verkündet gelehrt. So nach der Verurteilung der zwanzig Arten von sat-kāya-dṛṣṭi in den Worten: „Nur gewöhnliche Menschen, welche die Lehre nicht gehört, nicht erkannt haben, haften an der Ansicht, Erscheinung (*rūpa*) sei Selbst (*ātman*), Selbst sei Erscheinung, Erscheinung sei im Selbst, das Selbst sei in der Erscheinung; Empfindung (*vedanā*) sei das Selbst usw. mit Bezug auch auf die Gruppen (*skandha*) von Empfindung (*vedanā*), begrifflichem Erkennen (*saṃjñā*), Wirkungen (*saṃskāra*) und Bewußtsein (*vijñāna*). Das Gleiche gilt dann von den Sätzen: Devadatta ist dieser Leib (*kāya*), dieser Leib ist Devadatta, in diesem Leib ist Devadatta, in Devadatta ist dieser Leib. Diese Art von Betrachtung wird mit dem Erblicken eines Elefantenhornes verglichen, also mit demjenigen eines völlig Irreellen. Daher ist nicht Selbst (*ātman*).

Aber auch aus dem Grunde ist nicht das Selbst (*ātman*), weil das dem Selbst Angehörige (*ātmīya*) nicht zu erreichen ist. Der Erhabene sagte zu den *bhikṣu*: Wenn ātman wäre, so würde ātmīya sein; wenn ātmīya ist, dann ist ātman, ātman und ātmīya sind wahrhaftig nicht zu erreichen. Deshalb ist nicht ātman.

Wenn aber so das Ich nicht zu lehren ist, so gilt das Gleiche auch von dem Nicht-Ich (*anātman*). Denn wie das Ich entweder gewirkt (*saṃskṛta*) oder verschieden von Gewirktem ist, so ist Nicht-Ich (*anātman*) entweder nicht-gewirkt (*asaṃskṛta*) oder verschieden von Nicht-Gewirktem. Ferner wird alles Weltliche entweder als abhängig von Sein oder als abhängig von Nicht-Sein erkannt; der Weg des Buddha ist aber der mittlere, wie er in seiner Ermahnung an Kātyāyana darlegt.[171]

Aber auch für die Annahme, daß das Ich (*ātman*) existiere, lassen sich eine Anzahl von Textstellen anführen. So wird irgendwo gelehrt, daß infolge des Gebundenseins des Ich durch die *skandha* visuelle Erscheinung (*rūpa*), Empfindung (*vedanā*), begriffliches Erkennen (*sañjñā*), Gefühle (*saṃskāra*), Bewußtsein (*vijñāna*) man aus dieser Welt zur jenseitigen gelange. An einer anderen Stelle wird gelehrt, daß es Leute mit richtiger Einsicht (*samyag-dṛṣṭi*) gebe; also muß es doch ein Selbst geben. Ein weiteres Argument bezieht sich auf die Lehre der vier Arten des Gedenkens (*smṛti*); nun sind

---

[171] Saṃy. N. II, p. 17 (XII. 15); vgl. Mūlamadhyamaka-kārikā, ed. La Vallée Poussin (Bibl. Buddh. IV) p. 269.

aber doch diese vier Zustände (*dharma*) nicht möglich, wenn nicht ein Ich (*ātman*) existiert. Ein anderes ist dem Vergleich des Feuers mit Ich (*ātman*), des Brennstoffs mit dem Leib (*kāya*) entnommen; dieser Vergleich hat keinen Sinn, wenn das Ich überhaupt nicht existiert. Weiterhin wird gesagt, daß es Menschen gebe, die den Zustand ruhigen Glücks erreichen; ferner, daß die sechs Elemente (*dhātu*) und Sinnesbereiche (*āyatana*) sowie die sechs Berührungen (*sparśa*) der Mensch seien; deshalb müsse der *pudgala* existieren. Neben einer Reihe anderer ähnlicher Aussprüche, die die Existenz des *pudgala* oder *ātman* vorauszusetzen scheinen, wird hier auch der Vergleich der Last und des Lastenträgers mit den fünf *skandha* und dem *pudgala* mitgeteilt.[172]

Eine andere Ansicht ist die, daß *pudgala* und *skandha* getrennt seien; als Beweis hierfür wird unter anderem angeführt, daß zwar Buddha selbst in einer früheren Existenz ein raddrehender König Sudarśana gewesen sei, daß er jetzt neue *skandha* angenommen habe, von dem früheren Ich aber nicht verschieden sei. Ferner: die *skandha* sind zwar vergänglich, nicht aber lehre man, daß der *pudgala* (Mensch) vergänglich sei. Des weiteren: die Schulen lehren, daß der *pudgala* im *saṃsāra* wandert. Nun sagt aber Buddha: „Ohne Anfang (chin. „Quellursprung") ist der *saṃsāra*; nicht ist eine Anfangsgrenze zu erkennen."[173] Daher ist anzunehmen, daß der *pudgala* keinen Anfang hat; wenn er aber keinen Anfang hat, dann hat er auch kein Ende. Daher ist *pudgala* ewig.

Auf diese Weise finden die widersprechendsten Anschauungen über *pudgala* eine Stütze in den Worten des Buddha. Wie ist dieser Widerspruch zu erklären? Die Schule der Sammatīya glaubt, dadurch über alle Schwierigkeiten hinwegzugelangen, daß sie den *pudgala* als undefinierbar (*avācya*) bezeichnet, worin sie eine gewisse Ähnlichkeit mit jener späteren Lehre des Vedānta aufweist, welche das brahman als „undefinierbar" (*anirvācanīya*) auffaßt und ihm so die Prädikate des Seins wie des Nichtseins abspricht.[174] Den

---

[172] Saṃyutta-nikāya XXII, 22. Vgl. meine Philos. Grundl. p. 77 f., wo weitere Belege.

[173] Vgl. Saṃy. nik. XV. I ff. (ed. PTS. v. II p. 178 ff.): Anamataggoyaṃ bhikkhave saṃsāro, pubbakoṭi na paññāyati.

[174] Vgl. Bodhicaryāvatāra-ṭīkā 297. 9: *skandhebhyas tattvānyatvābhyām avācyam pudgala-nāmānam ātmānam icchanti.* Vgl. Mūlamadhyamakakārikā ed. L. DE LA VALLÉE POUSSIN, p. 64 n. 3, p. 283 n. 4; ferner L. DE LA VALLÉE POUSSIN, Bouddhisme, Opinions p. 162 n. 2. — Hinsichtlich des Vedānta vgl. z. B. Vedāntakalpataru p. 284. 5.

Nachweis der Unhaltbarkeit dieser Lösung zu führen, ist dem Madhyamaka-vāda vorbehalten geblieben, indessen ist auch die Polemik, die von einem anderen Gesichtspunkt aus durch die Schule des in dem Kathāvatthu vertretenen Vibhajjavāda gegen jene Notbehelfstheorie geführt wurde, zugleich so eingehend und für die damalige Methode, derartige Fragen zu erörtern, charakteristisch, daß es angebracht erscheint, den bezüglichen Darlegungen des Kathāvatthu besondere Beachtung zuzuwenden.

Der Verfasser des Kathāvatthu beginnt die Diskussion über die Frage der Existenz des *pudgala* mit der Frage, ob *puggala* in unmittelbarem Sinne (*saccikaṭṭha*) und höchstem Sinne (*paramaṭṭha*) vorhanden sei. Nachdem sie von dem Gegner, als welchen der Kommentar des Buddhaghosa ganz im allgemeinen die *puggalavādin* und als solche ausdrücklich die Vajjiputtaka, die Sammitiya und viele außerhalb (der buddhistischen Lehre) Stehenden bezeichnet, bejaht worden ist, kleidet der Verfasser dieselbe Frage in die der Bedeutung nach kaum unterschiedene Form: „Was unmittelbarer Sinn, höchster Sinn ist: wird von dem aus ein *puggala* wahrgenommen in unmittelbarem Sinn, höchstem Sinn?“ Der Gegner erwidert hierauf: „Nicht gerade kann man so sagen.“

Was bedeutet hier „unmittelbarer Sinn“? Nach dem Kommentar: die wirkliche Bedeutung, die nicht wie Zauber und Luftspiegelung u. dgl. in unwirklicher Gestalt zu erfassen ist.[175] Andererseits wird „höchste Bedeutung“ als die äußerste Bedeutung bestimmt, die nicht durch Nachhören, d. h. vermittelst anderweitiger Mitteilung zu erfassen ist.[176] Die Frage ist nach dem Kommentar in dem Sinne aufzufassen, ob *puggala* denn geradeso wahrgenommen werde, wie die 57 *dhamma*, die wie die *khandha*, *dhātu*, *āyatana*, *indriya* als „unmittelbar und in höchstem Sinne“ wahrgenommen von den Vibhajjavādin anerkannt werden, und die leichte Abänderung der Frage soll nichts weiter bezwecken, als die Aufmerksamkeit des Gegners eben auf diesen Punkt, ob nämlich der *puggala* ebenso wie die unmittelbar der Erfahrung gegebenen *khandha* — die Gruppe psychischer Zustände, an deren unmittelbarer Gegebenheit füglich kein Zweifel bestehen kann —, die Bereiche der Sinnesorgane und Sinnesempfindungen u. dgl., in einer ganz unmittelbaren und unbezweifelbaren Weise gegeben sei, hinzulenken. Und jetzt weicht

[175] *saccikattho 'ti māyamarīci-ādayo viya abhūtākārena agahetabbo bhūtaṭṭho* (p. 8). Vgl. Points of Controversy (1915) p. 8.

[176] *Paramaṭṭho 'ti anussavādivasena agahetabbo uttamaṭṭho.*

der Gegner mit eben jener Antwort: „So kann man allerdings nicht sagen“ aus, die wir als für die Lehrauffassung der Sammatīya charakteristisch soeben kennen gelernt haben.

Mit diesem Ausweichen gibt aber der Gegner unmittelbar die Bezweifelbarkeit seiner ersten Bejahung zu, denn wenn er mit dieser wirklich recht hätte, so müßte er auch die zweite Frage, oder vielmehr dieselbe Frage in etwas verschiedener, aber präziserer Form bejahen.

Es ist nun für die Polemik des Kathāvatthu bezeichnend, daß die Streitfrage hiermit noch nicht als erledigt betrachtet, sondern gewissermaßen vom Standpunkt des Gegners aus wieder aufgenommen wird, indem dieser jetzt die Frage stellt: „Wird der *puggala* in unmittelbarem Sinne und höchstem Sinne nicht wahrgenommen?“ Der Vibhajjavādin beantwortet sie bejahend. Wie sie aber nochmals, und zwar in derselben umschreibenden Weise mit Hervorhebung des *saccikaṭṭha paramaṭṭha* gestellt wird, erfolgt die Antwort genau ebenso unbestimmt, wie bei der entsprechenden zweiten Frage des Vibhajjavādin. Es ist nun eigentümlich, daß der Gegner (*paravādin*) genau die gleiche Schlußfolgerung hinsichtlich der Richtigkeit der gegenüberstehenden Behauptung zieht, die von dem anderen aufgestellt worden war; nicht ohne scheinbares Recht weist er darauf hin, daß, wenn der Vibhajjavādin nicht schlankweg behaupten könne, daß in dem, was unmittelbar und absolut Wahrheit sei, der *puggala* nicht wahrgenommen werde, er auch kein Recht habe, die Existenz des *puggala* in absolutem Sinne zu leugnen.[177]

Jedenfalls wird hierdurch nahegelegt, die Fragestellung nach der Richtung hin schärfer zu formulieren, daß, wenn der *puggala* in absoluter Bedeutung existiere, doch wohl auch zugegeben werden müsse, daß er überall (*sabbattha*), immer (*sabbadā*), in allem (*sabbesu*) wahrzunehmen sei.[178] Während also auch hier die einfache Frage des Vibhajjavādin: „Wird der *puggala* in unmittelbarem und höchstem Sinne wahrgenommen?“ zunächst schlankweg bejaht wird, erfolgt die Antwort mit „So kann man nicht sagen“, sobald jener Frage die oben genannten genaueren Bestimmungen „überall“ usw. beigefügt werden.

Aber auch hier kehrt der Gegner, der in diesem Falle *puggalavādin* ist, die Frage in derselben Weise um, indem er sie zunächst

[177] Dutiyo niggaho, pp. 4—7.
[178] 3.—5. niggaha, pp. 8—9.

ebenso wie das erstemal stellt, und dann weiter fragt, ob denn der *puggala* überall (*sabbattha*), immer (*sabbadā*) und in allem (*sabbesu*) nicht wahrgenommen werde. Auch der Vibhajjavādin kann diese zweite Formulierung der Frage nur in der Weise beantworten, daß er sagt: so könne man nicht sagen.[179]

Aber der Vibhajjavādin fragt weiter, ob *puggala* und visuelle Erscheinung in unmittelbarem, absolutem Sinne wahrgenommen würden, und nachdem dies in bejahendem Sinne beantwortet ist, ob ein anderes *rūpa*, ein anderes *puggala* wäre. Mit Hinsicht auf die Beschaffenheit des Ich als eines Summationsphänomens der verschiedensten Komplexe, zu denen auch vor allem der der körperlichen Erscheinung gehört, kann diese zweite Frage von dem puggala-vādin nicht schlankweg verneint werden; er erwidert sie ebenso wie die Alternative in der einleitenden Erörterung mit den Worten: „So kann man allerdings nicht sagen“ (*na h'evaṃ vattabbe*). Der Vibhajjavādin indessen weist darauf hin, daß von seinem Gegner sowohl der *puggala* wie *rūpa* als etwas unmittelbar und in höchstem Sinne Wahrgenommenes zugegeben werde, und daß daher *rūpa* und *puggala* voneinander verschieden und unabhängig sein müßten.

Dieselbe Frage, die so mit Hinsicht auf *rūpa* gestellt wurde, wird nun in genau entsprechender Weise unter Bezug auf die sämtlichen Erfahrungselemente gestellt, die von der buddhistischen Lehre als die unmittelbar und elementar gegebenen letzten Bestandteile der Erfahrung betrachtet werden, also zunächst die übrigen vier Gruppen (*skandha*) der Empfindung (*vedanā*), Vorstellung (*saṃjñā*), Gefühle (*saṃskāra*), Bewußtsein (*vijñāna*); dann die fünf Bereiche der Sinne, Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl; dann die fünf Bereiche (*āyatana*) der Sinneswahrnehmungen, nämlich visuelle Erscheinung (*rūpa*), Töne, Gerüche, Geschmäcke, Berührbares; dann der Bereich des Geistes (*mano*) und der geistigen Objekte (*dhamma*); dann die fünf Elemente (*dhātu*) der Sinnesorgane, die fünf Elemente der sinnlichen Wahrnehmungen; die fünf Bewußtseinselemente (*viññāna-dhātu*) der Sinnesorgane; das Element des Geistes (*mano*), das Bewußtseinselement (*viññāna-dhātu*) des Geistes; das Element der geistigen Objekte; ferner die fünf Sinne (*indriya*) Gesicht usw., zu denen als sechster der Geist (*mano*) tritt, schließlich der Reihe nach die übrigen vierzehn Sinne (*indriya*), nämlich des

[179] 6.—8. niggaha, pp. 9—11.

Weibes, des Mannes, des Lebens, des Wohlseins (*sukha*), des Leides (*dukkha*), des geistigen Wohlbefindens (*somanassa*), des geistigen Übelbefindens (*domanassa*), der Indifferenz (*upekkhā*), des Glaubens (*saddhā*), der Tatkraft (*viriya*), des Gedenkens (*sati*), der Konzentration (*samādhi*), der Erkenntnis (*paññā*), des Bewußtseins: „Ich werde das Unerkannte erkennen" (*anaññātaññassāmītindriya*), des Erkennens (*aññā*), der Sinn des Bewußtseins, durchaus erkannt zu haben (*aññātāvindriyaṃ*).[180]

Diese Aufzählung der in dem Buddhismus der Sektenbildung offenbar allgemein als letzte Elemente der Erfahrung und hiermit zugleich des Seins anerkannten Erfahrungsbestandteile ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil sie gestattet, die ihnen allen gemeinsame philosophische Grundlage mit einiger Gewißheit zu rekonstruieren, und hiermit zugleich Rückschlüsse auf die ursprüngliche Lehre des Buddha ermöglicht. Denn wenn auch in dessen Lehrreden des Suttapiṭaka diese verschiedenen Erfahrungselemente noch nicht ausdrücklich als die letzten, nicht weiter zurückführbaren Elemente des Daseins zusammengefaßt worden sein sollten, so ließe sich doch nichts gegen den Versuch einer solchen Rekonstruktion des alten Lehrgebäudes einwenden, vorausgesetzt, daß die einzelnen Glieder auch alle schon in den ältesten und ursprünglichen Texten namhaft gemacht werden. Hierüber kann aber kaum ein Zweifel bestehen. Wenn aber der Begriff des *puggala* an allen diesen einzelnen psychischen Grundelementen — denn als solche stellen sie sich mit Ausnahme etwa von *rūpa* (visuelle Erscheinung) alle heraus — teil hat, wie der puggalavādin durch seine ausweichende Antwort „so kann man nicht sagen" indirekt zugibt, so ist der Begriff des *puggala* selbst aus der Liste der in dem Sinne absoluter Tatsächlichkeit gegebenen Erfahrungselemente zu streichen.

Aus dieser Verlegenheit sucht sich nun der puggalavādin dadurch herauszuhelfen, daß er sich auf Schriftstellen wie „Es ist der *puggala* zum Heile des Selbstes gelangt"[181] beruft, und aus der Kombination dieses Satzes mit der Annahme der unmittelbaren und absoluten Wahrheit der Erscheinung (*rūpa*) von seinem Partner das Eingeständnis zu erpressen sucht, daß der *puggala* etwas anderes als *rūpa* usw. sei und daher neben jenen schon genannten Er-

---

[180] Die drei letztgenannten Sinnesenergien sind der Reihe nach die des *sotāpanna* („in die Strömung gelangten"), der darauf folgenden Zwischenstufen und des „Würdigen" (*arahā*). Vgl. PTS. Dict. s. v.

[181] *Atthi puggalo attahitāya patipanno.*

fahrungselementen eine selbständige Bedeutung habe.[182] Auf die weitere Diskussion, die übrigens in vollem Ernste und mit eindringender Logik geführt wird, des näheren einzugehen, ist für uns deshalb von geringerem Belange, weil die Berufung auf das Wort des Buddha für uns keineswegs als für die Richtigkeit der einen oder anderen Anschauung gewährleistend betrachtet werden kann und hiermit für uns jeder Beweggrund fehlt, etwaige Unstimmigkeiten innerhalb der Lehre des Buddha selbst zu beseitigen. Es genügt uns, derartige Unstimmigkeiten festzustellen, aber wir sehen keine Veranlassung, sie zu erklären, zu begründen oder zu entschuldigen. Es ist dies eine Frage, die ausschließlich der Erörterung der ursprünglichen buddhistischen Lehre angehört und in diesem Zusammenhang auch schon anderweitige Darlegung gefunden hat.[183] Was uns allein an dieser ganzen Diskussion interessiert, ist die Stellungnahme der Schulen zu eben jenen Widersprüchen, die man durchaus nicht abzustreiten suchte, wenn sich auch naturgemäß das Bestreben geltend machte, das Widerspruchbehaftete von einem höheren Gesichtspunkt aus als miteinander vereinbar erscheinen zu lassen.

Von einer anderen Voraussetzung geht nun allerdings die weitere Erörterung (§ 138 ff. p. 20 f.) aus, indem hier die oben angeführten Grundbestandteile der Erfahrung *rūpa* usw. als einer weiteren Vermehrung nicht fähig angenommen werden, und es sich nur darum handelt, wie das Verhältnis des *puggala* zu jedem einzelnen von ihnen aufgefaßt werden könnte. Vier Möglichkeiten sind für jeden der verschiedenen „in unmittelbarer und höchster Bedeutung" gegebenen Begriffe möglich: entweder (1) das Verhältnis der Identität, die in die Form „Ist Erscheinung (*rūpa*) *puggala?*" und so entsprechend weiter gekleidet ist; oder (2) das des Enthaltenseins des *puggala* in den einzelnen empirischen Elementen („Ist in Erscheinung (*rūpa*) der *puggala?*"); oder (3) das der Andersheit des *puggala* von denselben („Ist außerhalb (eig. anderswo als) der Erscheinung der *puggala?*"); oder (4) das des Enthaltenseins jener einzelnen Elemente in dem *puggala* („Ist im *puggala* die Erscheinung (*rūpa*)?"). Alle diese vier Eventualitäten werden von dem puggalavādin mit den Worten „So kann man nicht sagen" verneint. Da nun aber außerhalb dieser vier Beziehungen keine weitere als

[182] § 74 p. 13.
[183] Phil. Grundl. p. 65 ff.

die des *puggala* zu den letzten Realitäten denkbar ist und *puggala* jedenfalls nicht ohne weiteres zu diesen letzteren gehört, so ergibt sich hieraus für den Vibhajjavādin, daß dem Begriff des *puggala* keine absolut-reale Bedeutung zugeschrieben werden kann. Daß übrigens gerade dieses vierartige Verhältnis des *puggala* zu *rūpa* usw. auch in der Polemik und überhaupt der Lehrentwicklung der Saṃmitīya einen erheblichen Anteil hatte, ergibt sich aus dem chinesisch überlieferten Lehrbuch (*śāstra*) dieser Schule, in dem hier[184] die genannten vier Anschauungsarten als von Buddha verurteilt nur „gewöhnlichen Leuten, die die Lehre nicht gehört haben und nicht kennen“[185], zugeschrieben werden. Es kann hiernach kaum zweifelhaft sein, daß das hier von dem Vibhajjavādin gegen die Annahme eines Ich angewandte Argument schon zum ältesten Bestande des Buddhismus gehörte, wie auch andererseits die Handhabung desselben dialektischen Verfahrens in der späteren Madhyamaka-Philosophie[186] die tiefe innere Beziehung erkennen läßt, welche diese späte Entwicklungsstufe mit der ältesten Tendenz des Buddhismus verbindet.[187]

Ein weiteres Verfahren, den Anhänger der Lehre eines Ich (*puggala*) von seinen eigenen Voraussetzungen aus zu widerlegen, besteht darin, daß dieser veranlaßt wird, sich darüber zu äußern, ob er dem pudgala diejenigen Eigenschaften (*lakkhaṇa*) zuzuschreiben geneigt ist, die den in absoluter Bedeutung gegebenen 57 Objekten mit Ausnahme des nibbāna zukommen.[188] Er mußte sich hiernach entscheiden, ob *puggala* mit oder ohne Bedingungen (*paccaya*), gewirkt (*saṃkhata*) oder nicht-gewirkt (*asaṃkhata*), ewig (*sassata*) oder nicht-ewig, mit oder ohne Zeichen (*nimitta*) ist. Wie der Kommentar andeutet, ist die Schwierigkeit, den *puggala* als mit den angegebenen Kennzeichen behaftet oder nicht-behaftet zu definieren, dadurch zu beseitigen, daß jene Attribute als im Sinne der höchsten Wahrheit beigelegt zu betrachten sind, während die

---

[184] TE. XXIV. 4. f. 39 b; vgl. ebd. 41 a.

[185] Vgl. Saṃy. Nik. v. II p. 96.

[186] Hier werden allerdings nicht vier, sondern fünf Eventualitäten in Betracht gezogen, indem zu den genannten vier noch die tritt, daß das Ich mit den skandha behaftet ist. Vgl. Madhyamaka-kārikā, Kap. XXII. I (ed. Bibl. Buddh. p. 432).

[187] Aus dem Pali-Tipiṭaka kommt als wichtigste der einschlägigen Stellen das Yamaka-sutta (Saṃy. Nik. v. II p. 109 ff.) in Betracht. Vgl. Phil. Grdl. p. 74 ff.; L. de la Vallée Poussin, Bouddhisme, Opinions (1909) p. 171 f.

[188] KV. I. 1. § 146 (p. 24); hierzu Komm. p. 19.

von einem Selbst (*attā*) redenden Schriftstellen solche der „verhüllten“ Wahrheit (*sammuti*) sind.

Aber auch auf die grammatische Formulierung des Satzes über die Existenz des *puggala* wird Rücksicht genommen, indem dessen Vertreter gefragt wird, ob jener zu lauten habe: „*puggala* wird wahrgenommen“ (*puggalo upalabbhati*) oder „wahrgenommen wird *puggala*“ (*upalabbhati p.*) Nach dem Kommentar[189] ist die Bedeutung der Frage die, ob jene Wortverbindung einheitliche oder mehrheitliche Bedeutung habe. Im letzteren Falle würden den Worten „*puggala*“ und „wird wahrgenommen“ ebenso zwei Gegenstände entsprechen, wie Erscheinung (*rūpa*) und Empfindung (*vedanā*) voneinander getrennt sind; im Falle der Einheitsbedeutung würden sich aber die zwei Begriffe „*puggala*“ und „wird wahrgenommen“ ebenso dem Sinne nach decken wie „Denken“ (*citta*) und Geist (*mano*). Sind jene Begriffe in diesem Sinne umkehrbar? Der *puggala* ist aber doch unter allen Umständen nicht in seinem ganzen Umfange (*sabbo*) wahrnehmbar, sondern von dem einzelnen Lebewesen doch eben nur als dessen eigener puggala. Und da viele die Existenz des puggala überhaupt nicht wahrnehmen und sie leugnen, so erfährt das „wahrgenommen werden“ auch nach der Richtung eine Einschränkung, daß er nur durch manche wahrgenommen wird, durch manche aber nicht. Nun kann aber doch auch der *puggala-vādin* nicht zugeben, daß einzelne *puggala* sich der Wahrnehmung entziehen, und so beantwortet er die Frage, ob der *puggala* durch einzelne wahrgenommen werde, durch einzelne aber nicht, ebenso wie früher schon mit: „So kann man nicht sagen“. Hiermit zieht er sich aber die ebenso begründete Gegenrede zu, daß dann der *puggala* auch nicht unbedingt, d. h. für alle unmittelbar gegeben (*saccikaṭṭha*) sei und daher nicht zu den in höchstem Sinne wahren Objekten gehöre.

Die sich anschließende Erörterung[190] bezieht sich darauf, wie der *puggala* erkannt wird. Je nachdem sich das Individuum in der Sphäre (*dhātu*) der Lust (*kāma*) oder der Form (*rūpa*) bewegt, wird der *puggala* entsprechend affiziert erscheinen. Der *puggalavādin* kann aber nicht zugeben, daß der *puggala* infolge der Teilnahme an der Sphäre der Lust selber „lusterfüllt“ (*kāma*) werde: das würde dessen Begriff widerstreiten. Aber wie könnte man diese ver-

---

[189] p. 19 zu KV. I. 1. 148—153 (p. 24, 25).

[190] § 154—157 (p. 25—28); hierzu Komm. p. 21 ff.

schiedene Auffassung je nach den *dhātu* durch den Begriff selbst rechtfertigen? Eine klare Antwort wird dem „Personalisten", wenn wir unter Berücksichtigung der von Grund aus verschiedenen Beziehungsgrundlage den Anhänger eines Ich so nennen dürfen, nicht möglich sein.

Mit diesem Argument ist übrigens das Gebiet der spezifisch buddhistischen Dogmatik betreten, auf das wir der Diskussion nicht folgen möchten: sie würde nur allzusehr in belanglose Auffassungs- und Interpretationsstreitigkeiten führen, ohne die Vertiefung des eigentlichen Problems in nennenswerter Weise zu fördern.[191] Diese ist auch nicht von den mehr semasiologischen Erörterungen zu erwarten, in denen die Gleichsetzung einerseits von *kāya* und *sarīra* — beide haben die Bedeutung von „Leib, Körper" —, andererseits von *puggala* und *jīva* (Leben) — zu der weiteren Frage führt, ob *kāya* mit *puggala*, und dann, ob *jīva* mit *sarīra* identisch sei. Auch diese Fragestellung führt zu einer durch den *puggala-vādin* unlösbaren Aporie.[192]

Ähnliches gilt auch von der § 158 ff. aufgeworfenen Frage, ob *puggala* aus dieser Welt in die jenseitige Welt wandere. Sie wird in dieser allgemeinen Formulierung ohne weiteres mit „ja" beantwortet, aber verneint, sobald an Stelle von „*puggala*": „der *puggula*" (*so p.*) oder „ein anderer *p.*" eingesetzt wird. Auch hier ist die Bezugnahme auf Lehren der Saṃmitīya unverkennbar, indem in dem Lehrbuch (śāstra) dieser Schule die Erörterung über das „Wandern" (*sandhāvati*) eines *srota-āpanna* durch eine bestimmte Zahl von Zwischenexistenzen (*antarābhava*) und Existenzen als Gott (*deva*) oder Mensch (*manuṣya*) bis zur Erreichung des *nirvāṇa* die eigentliche Veranlassung zu der Diskussion des *pudgala*-Problems gibt, die dann allerdings fast die ganze Schrift ausfüllt. Daß es sich übrigens bei den Darlegungen über das „Wandern" nicht etwa um ausschließlich der Saṃmitīya-Schule angehörige Theorien handelt, sondern um gemeinbuddhistische, scheint sich daraus zu ergeben, daß das Itivuttaka, in dem sich eine im Kathāvatthu p. 29 zitierte Strophe über das noch siebenmalige Wiedererscheinen eines *srota-āpanna* (*sotāpanna*) bis zur völligen Überwindung des Leides nachweisen läßt, die gleiche Zahl von Existenzen angibt (III. 4).

Auch die sich anschließenden Erörterungen über die Er-

---

[191] KV. I. 1. § 154, 155 (p. 25–26); hierzu Komm. p. 21 ff.

[192] Ebd. § 156, 157.

scheinungsweise (*paññatti*) des *puggala* können ihrer verhältnismäßigen Belanglosigkeit wegen außer Betracht bleiben. Ist jene von *rūpa* (Form) abhängig? Dann wäre doch aber *puggala* mit den Eigenschaften von *rūpa*, nämlich Vergänglichkeit, Gewirktheit, bedingt-Entstandensein, Schwinden, Leidenschaftslosigkeit, Zerstörung, Veränderung behaftet. Und ebenso verhält es sich auch mit den übrigen *khandha*. Liegt bei günstiger (*kusala*) Empfindung (*vedanā*) die Erscheinung (*paññatti*) eines günstigen *puggala* vor? Dann müßte dieser aber an sich schon die Eigenschaften der *kusalā vedanā*, nämlich Behaftetsein mit Folge (*phala*) und Reifung (*vipāka*) erwünschter Art, besitzen. Und wie sich hier bei der Beantwortung für den Personalisten Schwierigkeiten herausstellen, so auch bei den übrigen *khandha*, *dhātu*, *āyatana* und den sonstigen Begriffen, mit denen der des *puggala* in Beziehung gebracht werden kann.[193] Ähnliche Schwierigkeiten ergeben sich bei der Annahme eines *puggala* als Täters und Genießers von *kamma*[194], sowie als Subjektes der verschiedensten Tätigkeiten und geistigen Zustände, die in dem Kanon dem in dem *dhamma* Wandelnden zugeschrieben werden, so des Entfaltens von Zauberkraft (*iddhi*) und des Besitzes der Klarsichten (*abhiññā*)[195]; aber auch weltlicher Berufe[196] und Beziehungen wie denen der Kaste, bei deren Träger es zweifelhaft sein kann, ob ein *puggala* anzunehmen ist.

Die Beziehung zu den Begriffen „gewirkt“ (*saṃkhata*) und „nicht-gewirkt“ wird dann in einer Weise erörtert[197], welche unmittelbar an die entsprechende Stelle des Sammatīya-śāstra[198] erinnert. Schließlich werden noch eine Anzahl von Sutta-Stellen zitiert, die die Existenz des *puggala* teils involvieren, teils ablehnen.

Nicht nur für die Beurteilung der bezüglichen Auffassungen der ursprünglichen Lehre ist das hier zusammengebrachte Material von Textstellen bedeutsam, sondern vielleicht in noch stärkerem Maße für das Verständnis des Vibhajjavāda, indem die sich zum

[193] §§ 171—199 (pp. 34—45). — Im Kommentar p. 25 wird *paññatti* mit *paññāpanaṃ*, *avabodhanaṃ* umschrieben, woraus sich die eigentliche Bedeutung des Wortes als „erkennen lassen“ ergibt. Die Wiedergabe desselben mit „Erscheinungsweise“ oder „Äußerung“ soll nur dazu dienen, es leichter verständlich zu machen.

[194] KV. I. 1. §§ 200—216 (pp. 45—55); Komm. p. 17 ff.

[195] L. c. §§ 217—218.

[196] §§ 219—224.

[197] L. c. § 225 ff.

[198] TE. XXIV. 4. 39. b.

Teil geradezu widersprechenden Äußerungen des Buddha einerseits über den *puggala* und sogar *attā* (Selbst), andererseits über die Nichtexistenz dieser Begriffe — in der umfassendsten Form geschieht dies in dem Satze: „alle *dhamma* sind ohne Selbst“ (*sabbe dhammā anattā 'ti*, p. 65; hierzu Komm. p. 33,13) — in einer Weise erklärt und als miteinander vereinbar dargelegt werden, die für diesen Standpunkt des „Unterscheidens“ durchaus bezeichnend ist. Je nachdem nämlich eine Stelle den *puggala* behauptet oder leugnet, wird sie als eine solche der „verhüllten“ (*sammuti*, ssk. *saṃvṛti*) oder der „höchsten“ (*parama*) Bedeutung (*artha*) interpretiert.[199] Und zwar wird die Berechtigung hierzu aus zwei Aussprüchen hergeleitet, die ihrer Quelle nach festzustellen mir allerdings nicht möglich ist. Sie lauten:

„Zwei Wahrheiten verkündete der vollkommen Erleuchtete, der beste der Redenden,
Die Verhüllung und den höchsten Sinn; eine dritte ist nicht vorhanden.“[199a]

Und der andere: „Die Wahrheit der konventionellen Rede ist Ursache der Weltverhüllung, die Wahrheit der Rede des höchsten Sinnes (*paramattha*) bezeichnet der Dinge (*dhamma*) wahre Beschaffenheit.“

Wenn hiermit auch das Problem des *puggala* als von dem Standpunkt des Vibhajjavāda aus hinreichend ventiliert betrachtet werden kann, so werden wir selbst aber doch um so weniger auf eine Überprüfung der dabei gewonnenen Resultate verzichten dürfen, als sie zugleich eine neue Beleuchtung der alt-buddhistischen Weltanschauung verspricht. Und bei der Unabgeschlossenheit auch der europäischen Forschung hinsichtlich des Wesens des Ich kommt außerdem noch vielleicht ein gewisses aktuelles Interesse ins Spiel, indem allen Ernstes die Frage aufgeworfen werden kann und tatsächlich schon in bejahendem Sinn beantwortet worden ist, ob denn nicht etwa die in dem Palikanon, d. h. also dem Kanon des Vibhajjavāda, gegebene Lösung des Ichproblems auch gegenüber dessen neu-europäischen Lösungen vollste Beachtung, vielleicht sogar den Vorzug vor ihnen verdiene.

Hier kommt es denn vor allem darauf an, sich darüber klar zu sein, was unter der Wahrheit des „höchsten Sinnes“ (*paramārtha*) zu verstehen ist. Die Aufzählung der ihren Inhalt aus-

---

[199] Komm. p. 34.

[199a] Vgl. Madhy. kār. XIV, 8 (ed. Bibl. Buddh. p. 492).

machenden Begriffskategorien läßt erkennen, daß sie mit der Wahrheit des unmittelbar Gegebenen zusammenfällt. Nun läßt sich aber durch erkenntnistheoretische Reduktion dieses letzteren Begriffs zeigen, daß bei dem Versuch, nur das unmittelbar Gegebene als seiend gelten zu lassen, nur der momentane Bewußtseinsakt übrig bleibt, dessen Inhalt gerade im Blickpunkt der Aufmerksamkeit steht.[200] Im Verhältnis zu diesem konsequenten extremen Standpunkt, der in der buddhistischen Philosophieentwicklung erst von der Madhyamaka-Schule vollbewußt erreicht und zum Grundsatz erhoben wurde, nimmt die Auffassung der Vibhajjavādin, die siebenundfünfzig unmittelbar und in höchstem Sinne gegebenen Prinzipien anerkennen, eine mittlere Stellung ein, indem der naiv-realistische Standpunkt, der die Realität der Dinge und der Außenwelt kritiklos annimmt, einem mehr psychologischen Platz gemacht hat, wobei jene 57 Grundbegriffe mit Ausnahme von „visueller Erscheinung" (*rūpa*) einen ausgesprochen psychologischen Charakter haben und man selbst bei *rūpa* im Zweifel sein kann, ob hiermit nicht ein Vorstellungsinhalt gemeint ist. Jedenfalls ist aber doch das hier vermittelst 57 Begriffskategorien aufgebaute System eines psychologischen Positivismus insofern durchaus einseitig und als Erklärungsprinzip unzulänglich, als die Beziehung zwischen Bewußtseinsinhalt, Bewußtseinsform und dem substantiellen Träger des Bewußtseins, als welcher nur der hypothetische *puggala* oder *attā* in Betracht kommen könnte, überhaupt nicht zum Gegenstand der Erörterung gemacht wird. So wird man aber mit Hinsicht auf die selbst in den philosophisch eindringenderen Partien des Kathāvatthu noch durchaus unzulängliche dialektische Methode von dieser Seite aus keine auch heute noch gültige Belehrung über die einschlägigen Probleme erwarten können. Selbst wenn wir die Darlegungen des Kathāvatthu in ihren Ergebnissen als richtig anerkennen wollten, so müßten wir es doch ablehnen, dem Verfahren, vermittelst dessen jene Resultate erzielt oder befestigt erscheinen, eine über ihre zeitlich beschränkte Gültigkeit hinausreichende Bedeutung zuerkennen. Erst die spätere Scholastik, und zwar erst die sich im Anschluß an den Abhidhammatthasaṅgraha entwickelnde Tätigkeit von Kommentatoren und Systematikern, hat der Pali-Sprache zu der Geläufigkeit und Gelenkigkeit verholfen, die sie zu einem geeigneten Vehikel für philosophische Diskussionen machte, der sich auch die verwickeltsten Probleme und die eindringendsten Gedankengänge

[200] Vgl. Verf. „Problem des Ich", 33 ff.

nicht verschließen. Aber mit dieser Fortbildung der Methode hängt auch zusammen, daß diese neuere, heute hauptsächlich in Birma gepflegte theoretisierende Dialektik[201] für sich genommen sein will und nicht schlankweg mit den früheren Entwicklungsstadien der hier vertretenen Lehre verquickt werden darf. Auf der anderen Seite wird man aber doch nicht so weit gehen dürfen, daß man die Unterstützung, die Gelehrte wie Ledi Sadaw bei der Deutung der buddhistischen Terminologie und Dogmatik zu leihen imstande sind, als belanglos beiseite läßt. Man wird vielmehr nicht außer acht lassen dürfen, daß sich vielleicht nie und nirgends die schulmäßige Überlieferung, durch verschiedene Umstände begünstigt, so bewährt hat, wie gerade in Ceylon und Birma.

[201] Vgl. M. Bode, The Pali Literature of Birma (1909), p. 83 ff.

III.

Die Darlegung des Unterschieds der Schulen nach Bhavya.

Der 90. Band (u) des bsTan-hgyur mdo enthält außer dem Samayabhedoparacanacakra des Vasumitra, das der obigen Darstellung der Lehrmeinungen der Schulen des alten Buddhismus zugrunde gelegt wurde, noch einen fast gleich umfangreichen Bericht über denselben Gegenstand durch den angeblich mit Bhavaviveka identischen Bhavya, den Verfasser des Prajñāpradīpa, eines Kommentars zur Mūla-Madhyamaka-kārikā des Nāgārjuna und eines selbständigen Werkes über die Madhyamaka-Philosophie, der Tarkajvālā, in dessen viertem Abschnitt (t. *lehu*, ssk. *prakaraṇa*), welcher der Rechtfertigung des Mahāyāna gegenüber dem Hīnayāna gewidmet ist, sich in der Tat jener andere Bericht des Bhavya wörtlich wiederfindet. Es kann hiernach kein Zweifel darüber bestehen, daß die Tarkajvālā die Quelle ist, aus welcher jene Darstellung übernommen wurde. Es kann aber auch nicht zweifelhaft sein, daß der im 19. Band (dsa) des bsTan-hgyur mdo enthaltene Text der Tarkajvālā für die Kritik des Textes an erster Stelle maßgebend ist, indem wir wohl annehmen dürfen, daß die Entnahme des auf die achtzehn Schulen bezüglichen Abschnitts aus der Tarkajvālā erst bei der Zusammenstellung des bsTan-hgyur, also wohl erst im 13. oder 14. Jahrhundert n. Chr.[1] erfolgte. Die Abweichungen sind übrigens unbedeutend und beziehen sich ausnahmslos nur auf die Schreibung und insbesondere die Interpunktion, die allerdings ganz selbständig gehandhabt wird. Da aber auch die ältere Vorlage hinsichtlich der Interpunktion durchaus nicht konsequent verfährt, liegt es nahe, nicht nur in der Übersetzung, sondern auch schon in der Wiedergabe des tibetischen Textes die tibetischen Ausgaben nicht als entscheidend zu betrachten.

[1] Vgl. SCHULEMANN, Geschichte des Dalailamas (1911) p. 53.

Von dem in der Ausgabe von sNarthang 16 Seiten umfassenden Texte sind schon durch Rockhill[2] die 11 ersten übertragen worden. Mit Hinsicht auf die Schwierigkeit des Textes und der großen Zahl der von ihm übrig gelassenen Unklarheiten erschien es indessen wünschenswert, mit der kritischen Wiedergabe des tibetischen Textes eine neue Übertragung desselben vorzubereiten. Schon mit Hinsicht auf die Besonderheiten Rockhills in der Wiedergabe der buddhistischen termini und auf die Möglichkeit eines erleichterten Vergleiches der Angaben des Bhavya mit denen des Vasumitra in seinem Samayabhedoparacanacakra erschien diese nochmalige Bearbeitung nicht überflüssig. Auch die durchgängige Beifügung der entsprechenden Sanskritausdrücke sollte vor allem dem Zwecke dienen, die beiden Überlieferungen unmittelbar nebeneinander benützen zu können.[3]

Übersetzung.

Wie sind die Unterschiede der achtzehn Schulen entstanden? Aus der „Reihenfolge unserer Lehrer"[4] erfährt man dieses: Nach dem parinirvāṇa des Buddha Bhagavant, als 160 Jahre verflossen waren, während in der Stadt Pāṭaliputra[5] der König Dharma-Aśoka herrschte, entstand infolge einiger Streitpunkte [156a] eine große Spaltung (*bheda*) der Gemeinde (*saṅgha*); und zwar spaltete sie sich zuerst in zwei Schulen, die Mahāsaṅghika und Sthavira. Als sich dann unter ihnen die Schule der Mahāsaṅghika wiederum der Reihe nach spaltete, geschah es in acht Sekten, nämlich 1. die Mahāsaṅghika-Schule, 2. die Ekavyavahārika[6], 3. die Lokottaravādin[7], 4. die Bahuśrutīya[8], 5. die Prajñaptivādin[9], 6. die Caitika, 7. die Purvaśaila[10], 8. die Aparaśaila.[11] Auch die Sthavira trennten sich allmählich in zehn Sekten, nämlich 1. eben die Sthavira, die auch

---

[2] Life of Buddha (1884) p. 182 ff.

[3] Die Seitenzählung ist die der Ausgaben von sNar-thang [...] und von Peking (...) im 19. Bande der bsTan-hgyur mdo.

[4] Falls unter „*bdag gi bla ma gcig nas gcig tu brgyud pa*" der Titel des Werkes zu verstehen ist, aus dem Bhavya seinen Bericht entnommen hat, dürfte jener in Sanskrit etwa „*sva-guru-paramparā*" gelautet haben.

[5] Eigentlich Kusumapura, *me tog gis rgyas pa.*

[6] Eig. „die eine Ausdrucksweise habenden".

[7] Eig. „die das Überweltliche lehrenden".

[8] Eig. „die Vieles hörenden".

[9] Eig. „die das Erkennen-lassen lehrenden".

[10] Eig. „die auf dem Ostberge wohnenden".

[11] Eig. „die auf dem Westberge wohnenden".

Haimavata genannt wurden, 2. die Sarvāstivādin, die auch Vibhajyavādin[12], Hetuvādin[13], zum Teil auch Muruntaka genannt werden, 3. die Vatsīputra, 4. die Dharmottara, 5. die Bhadrayānika, 6. die Saṃmatīya, die von einigen auch Avantaka (161b) genannt werden, von anderen auch Kurukulla, 7. die Mahāśāsaka[14], 8. die Dharmagupta, 9. die Suvarṣaka, die von einigen auch Kāśyapīya genannt werden, 10. die Uttarīya, die von manchen auch Saṃkrāntivādin genannt werden: diese sind die Sekten der achtzehn Schulen.

Unter ihnen erhielt der Mahasaṅgha seinen Namen daher, weil er zugleich eine Gemeinde (*saṅgha*) und zahlreich war; die ihm entsprechend lehrten, hießen Mahāsaṅghika.

Manche nehmen (nur) an, die Buddha Bhagavant erkennen alle Dinge (*dharma*) vermittelst eines einzigen Gedankens und verstehen alle Dinge vermittelst einer einzigen Erkenntnis durchaus; daher werden sie „die mit einer einzigen Ausdrucksweise (*vyavahāra*) (behafteten)“ genannt.

Da die Buddha Bhagavant aus dem Weltlichen aller Welten hinausgeschritten sind, so befindet sich in dem Tathāgata kein weltlicher Zustand (*dharma*): die so sagen, heißen Lehrer des „über das Weltliche hinausgeschrittenen“ (*lokottaravādin*).

Die von dem Lehrer (*ācārya*) Bahuśruta belehrten [156b] heißen Bahuśrutīya.

„Wegen des wechselseitigen Verbundenseins sind die gewirkten (*saṃskṛta*) (Dinge) leidvoll“: weil sie so lehren, sind sie „Lehrer des Bezogenseins (*prajñaptivādin*)“.

Weil sie auf dem Caitya-Berge ihren Wohnsitz haben, heißen sie „Caitika“.

Die auf dem östlichen Berge und auf dem westlichen Berge ihre Wohnsitze haben, sind die Pūrvaśaila und Aparaśaila.

Die lehren, daß die Sthavira zu dem Geschlechte der Edlen (*ārya*) gehören, sind die Sthavira; diese heißen auch Haimavata, da sie im Schneegebirge wohnen.

Die lehren, daß alles Vergangene, Zukünftige und Gegenwärtige existiert, heißen deshalb Sarvāstivādin.

Die in der Weise unterscheiden, (daß sie annehmen) einiges existiere, wie z. B. vergangenes Tun (*karman*), das (noch) keine Frucht (*phala*) hervorgebracht hat, einiges aber existiere nicht, wie

---

[12] Eig. „die Unterscheidung lehrenden“.

[13] Eig. „die den Grund lehrenden“.

[14] Eig. „die vieles lehrenden“.

das, was schon seine Frucht genossen hat, und das Zukünftige, heißen, weil sie so durch Unterscheidung lehren, Vibhajyavādin.

Solche, die lehren, das Entstandene, das Entstehende und das Zukünftige (eig. entstehen werdende), dies alles sei mit Ursache (*hetu*) behaftet (162a), heißen deshalb Hetuvādin (die Ursache lehrend).

Weil von ihnen[15] einige auf dem Murunta-Berge wohnen, heißen sie Muruntaka.

Das Weibchen vom Geschlecht des Kalbes heißt Kalbin (*vatsī*); der von ihr geborene Sohn heißt *Vatsīputra*. Die als zu seinem Geschlecht gehörig bezeichnet werden, sind die Vatsīputra.[16]

Die dem Lehrer (ācārya) Dharmottara entsprechend lehrten, sind die Dharmottarika.

Die Schüler des Bhadrayāna sind die Bhadrayānika.

Die das System des Lehrers (*ācārya*) Saṃmata lehrenden sind die Saṃmatīya.

Die von ihnen, welche sich in der Stadt Avanta sammelten, wurden deshalb Avantaka genannt.

Einige (heißen), weil sie auf dem Kurukula-Berg wohnen, Kurukulaka.

Die bei der Darlegung von der Sphäre des Wortes „Erde" (*sa suhi*) ausgehen und lehren, daß auch bei einer großen Menge von Menschen Dasein (*bhava*, t. *srid pa*) nicht entsteht, sind die Mahīśāsaka.[17]

Die von dem Lehrer Dharmagupta belehrten sind die Dharmagupta.[18]

Weil sie den Regen des preiswerten [157a] guten Gesetzes (*saddharma*) regnen lassen, heißen (andere) Suvarṣa (eig. „guter Regen").

Die, welche sagen, ihr Lehrer sei Kāśyapa, heißen Kāśyapīya.

So heißen die, deren Lehrer Uttara war, Uttarīya.

---

[15] D. h. von den Sarvāstivādin.

[16] Mit Hinsicht auf die Doppeldeutigkeit von t. *gnas-pa* und *gnas-ma*, das außer „Kalb" bezw. „Kalbin" auch „Wohnender" und „Wohnende" (*vāsin*) bedeutet, ist auch die Deutung als „Söhne der Wohnenden" (*vāsin*) oder des Wohnsitzes (t. *gnas ma*, ssk. *vāsa*) möglich. Vgl. Ält. Vedānta p. 12.

[17] Der tibetische Text ist hoffnungslos verderbt. Die Angabe des Namens der Sekte gehört der jüngeren Version (im 90. Band des bsTan-hgyur mdo) an, und ist selbst hier unmöglich richtig, indem *man-ston-pa*, „vieles lehrend", auf Bahuśāsaka hinweisen würde. Vgl. zu der Stelle Rockhill, Life of Buddha, p. 185.

[18] Anstatt *yin-par-smra-ba* ist wohl etwa *yin-par-ston-pa* zu lesen.

Von ihnen heißen einige, welche sagen, aus dieser Welt wandere pudgala in eine jenseitige Welt, Saṃkrāntika.

Von diesen sind die früher gelehrten acht Schulen der Mahāsaṅghika usw., und die später gelehrten Sthavira, Sarvāstivādin, Mahīśāsaka, Dharmottarīya und Kāśyapīya Behaupter der Ichlosigkeit (*anātman*). Sie sagen, daß die von den Tīrthika angenommenen Worte „Ich“ (Selbst) und „mein“ (dem Ich gehörend) leer (*śūnya*) sind und daß alle Dinge (*dharma*) ohne Selbst sind. Die übrigen fünf Schulen der Vātsīputrīya usw. aber sind Behaupter des pudgala; sie sagen, der pudgala sei weder als identisch mit noch als verschieden von den skandha zu bezeichnen, daß er durch die sechs Arten von Bewußtsein (*vijñāna*) zu erkennen sei und (162b) von dem saṃsāra befreit werden könne.

Diese sind die Unterschiede der achtzehn Schulen.

Andere aber sagen, daß die Grundlage (t. *gshi*) wie früher anzugeben ist, daß aber die ursprünglichen Spaltungen drei sind, nämlich (1) Sthavira, (2) Mahāsaṅghika und (3) Vibhajyavādin. Unter ihnen sind die Sthavira von zwei Arten: (4) die Sarvāstivādin und 5. die Vātsīputrīya. Ferner sind die Sarvāstivādin von zwei Arten: die (eigentlichen) Sarvāstivādin und (6) die Sautrāntika. Die Vātsīputrīya ferner sind von vier Arten: (7) die Sammatīya, (8) die Dharmottarīya, (9) die Bhadrayānīya, (10) und die Ṣaṇṇagarika. Auf diese Weise bestehen die Sthavira in sechs Arten.

Die Mahasaṅghika aber sind von acht Arten: 1. die Mahāsaṅghika, 2. die Pūrvaśaila, 3. die Aparaśaila, 4. die Rājagirika, 5. die Haimavata, [157b] 6. die Caitika, 7. die Siddhārtha, 8. die Gokulika. So sind dies die Sekten der Mahāsaṅghika.

Die Vibhajyavādin ferner sind von vier Arten: 1. die Mahīśāsaka, 2. die Kāśyapīya, 3. die Dharmagupta, 4. die Tāmraśātīya.

So ergeben sich aus der Spaltung der Schulen der Arya 18 Arten. Andere ferner sagen so: 137 Jahre nach dem Parinirvāṇa des Buddha versammelten die Könige Nanda und Mahāpadma in der Stadt Pāṭaliputra die edle Gemeinde, und nachdem (deren Mitglieder) den haftungslosen kühlen Zustand (*bhāva*) erreicht hatten[19], traten der edle Mahākāśyapa, der edle Mahāloma, Mahātyāga, Uttara, Revati und andere Arhanten, die das besondere vollkommene Wissen erlangt hatten, in die Versammlung ein, böse Bhikṣu aber, die das Gegenteil aller Guten waren, nahmen das

---

[19] Der tib. Text kann nicht richtig sein; vgl. ROCKHILL, l. c. p. 186.

Bhikṣu-Gewand an und (163a) lehrten die verschiedenen Wunder. Aus den fünf Punkten entstand dann eine große Spaltung der Bhikṣu. Die Sthavira Nāga und Sthiramati und Bahuśruta priesen die fünf Punkte und lehrten sie. Sie sagten: „Andern zu entsprechen, Nichtwissen, Zweifel, Umfassung, sich selbst heilen ist der Weg: das ist Buddhas Lehre."[20] Dann teilten sie sich in zwei Schulen, die Sthavira und Mahāsaṅghika, und bis zu 63 Jahren nach der Spaltung verharrten sie in Streit miteinander.

Von da ab nach 102 Jahren wurde die Lehre durch den Sthavira Vatsīputra richtig gesammelt. Nachdem sie durch ihn richtig gesammelt war, spalteten sich die Mahāsaṅghika in zwei Sekten, die Ekavyavahārika und Gokulika [158a].

Die Hauptlehren der Ekavyavahārika sind diese:

1. Die Buddha Bhagavant sind überweltlich (*lokottara*); in dem Tathāgata befindet sich keine weltliche Eigenschaft (*dharma*).

2. Das Rad der Lehre (*dharma*) aller Tathāgata befindet sich nicht in Übereinstimmung mit ihrer Verkündung.[21]

3. Die Verkündungen aller Tathāgata werden im Herzen (t. *sñiṅ po la*) verehrt.

4. Bei (allen) Tathāgata befindet sich an diesem Ort (t. *gnas*) kein Haften an Form (*rūpa*).

5. Als Bodhisattva gehen sie nicht durch die (embryonischen) Zustände des *kalala*, *arbuda*, *peśin* und *gaṇa* hindurch, sondern als Elefanten treten sie in die Hüfte der Mutter ein.

6. Wenn sie auch selbst (zum Nirvāṇa) hinausgelangen, so haben doch die Bodhisattva keinen Begriff (*saṃjñā*) von Lust (*kāma*).

7. Durch eigenen Willen nehmen sie in abwegigen (Geburten) Entstehen an und bringen die Lebewesen zur Reifung.

8. Durch eine Erkenntnis verstehen sie völlig die vier Wahrheiten.

9. Die sechs (Arten von) Bewußtsein (*vijñāna*) sind sowohl mit Leidenschaft (*rāga*) verbunden wie frei von Leidenschaft.

10. (163b) Das Auge (*cakṣuḥ*) sieht die Erscheinungen (*rūpa*).

11. Auch die Arhant erreichen die Lehre durch andere.

---

[20] Über die fünf Punkte (*vastu*) vgl. Minayew, Recherches p. 206, Wassiljew, I. p. 225. L. de la Vallée Poussin, JRAS. 1910, O, p. 413 ff.

[21] Schon Rockhill l. c. p. 187 n. 2 hat darauf hingewiesen, daß hier ein Widerspruch mit den anderweitig bekannten Lehren dieser Sekte vorliegt. Vermutlich ist „nicht" zu tilgen.

12. Es ist auch ein Weg, um Nichtwissen, Zweifel, völliges Erfassen (?) (und) Leid aufzugeben.[22]

13. Zur Zeit der Versenkung (*samāpatti*) ist Eintreten in Rede.

14. Es existiert Aufgeben von Unreinheit.

15. Durch Herbeiführung völliger Bezähmung ist völliges Aufgeben der Fesseln zu lehren.

16. Die Tathāgata besitzen richtige weltliche Anschauung.

17. Da das Denken von Natur (*prakṛtyā*) leuchtend (*prabhāsvara*) ist, kann man nicht sagen, daß die Regungen (*anuśaya*) mit dem Gedanken verbunden oder nicht verbunden sind.

18. Die Regungen sind ein anderes, und die Umfassungen (*paryavasthāna*) sind ein anderes.

19. Das Vergangene und Zukünftige existieren nicht.

20. Der *srota-āpanna* erreicht die Beschauung (*dhyāna*) [158b].

Solche sind die Grundlehren der Ekavyavahārika.

Die Unterabteilungen der Gokulika sind die Bahuśrutīya und Prajñaptivādin. Die Grundlehren der Bahuśrutīya sind diese:

1. Auf dem Wege des sicheren Hinausgelangens (*nairyāṇika*) ist nicht Erörterung (*vicāra*).

2. Die Wahrheit des Leides, die Wahrheit der Verhüllung (*saṃvṛti*) und die edle Wahrheit sind die Wahrheiten (*satya*).

3. Durch das Schauen der Leiden der Wirkungen (*saṃskāra*) tritt man zwar in die vollkommene Fehllosigkeit ein, aber nicht durch das Schauen des Leids des Leides und des Leids des sich Veränderns.

4. Die Gemeinde (*saṅgha*) ist überweltlich (*lokottara*).

5. Auch arhant erreichen Belehrung durch andere.

6. Der vollkommen (*yaṅ-dag-par*, „richtig") verkündete Weg auch existiert.

7. Es existiert auch richtiges Eintreten in die Konzentration (t. *mñam par bshag pa*, s. *samāpatti*).

Diese sind die Grundlehren der Bahuśrutīya.

Ferner sagen die Prajñaptivādin:

1. Es existiert Leiden auch ohne skandha.

2. Auch nicht vollkommene Gebiete (*āyatana*) existieren.

3. Die Wirkungen (*saṃskāra*) sind miteinander verbunden.

4. (164a) Das Leid ist in höchstem Sinne (*paramārtha*) (wahr).

5. Das Gedankliche (*caitasika*) ist nicht Weg.

---

[22] Der tib. Text ist offenbar verderbt. Vgl. Rockhill, p. 188 n. 1.

6. Es gibt keinen unzeitigen Tod.

7. Ein Mensch (*skyes bu*) (als) Täter existiert nicht.

8. Alle Leiden (*duḥkha*) sind aus Tun (*karman*) hervorgegangen.

Derartig sind die Grundlehren der Prajñaptivādin.

Ferner sind eine Sekte der Gokulika die Caitika. Ein Wandermönch (*parivrājaka*) namens Mahādeva trat in die (buddhistische) Gemeinde ein und lebte auf dem Caitya-Berge. Er nahm die Grundlehre der Mahāsaṅghika an und errichtete eine Schule mit Namen Caitika. Diese sind die sechs von den Mahāsaṅghika errichteten Schulen.

Es sind ferner zwei Arten von Sthavira, die früheren Sthavira und die Haimavata [159a]. Die Grundlehren der alten Sthavira sind:

1. Die Arhant erreichen nicht Belehrung durch andere; auf diese Weise existieren nicht die fünf Punkte (*vastu*).

2. Person (*pudgala*) existiert.

3. Zwischenzustand (*antarābhava*) existiert.

4. Der arhant existiert nach dem Erlöschen (*nirvāṇa*).

5. Das Vergangene und Zukünftige existieren.

6. Es existiert die Bedeutung (*artha*, t. *don*) des *nirvāṇa*.

Diese sind die Grundlehren der Sthavira.

Die Grundlehren der Haimavata sind die folgenden:

1. Ein Bodhisattva ist nicht ein gewöhnlicher Mensch.

2. Auch ein tīrthika (eig. „Außenstehender") besitzt die fünf Klarsichten (*abhijñā*).

3. Der pudgala ist als ein von den skandha verschiedenes zu bezeichnen, weil nach dem nirvāṇa, in welchem die skandha untergegangen sind, der pudgala verharrt.

4. In der Versenkung (*samāpatti*) existiert Eintreten in die Rede.

5. Durch den Weg (*mārga*) wird das Leid (*duḥkha*) aufgegeben.

Dies sind die Grundsätze der Haimavata.

Ferner spalteten sich die ersten Sthavira wiederum in zwei Sekten, die Sarvāstivādin und die Vātsīputrīya. Die Grundlehren der Sarvāstivādin sind diese:

1. In zwei (Kategorien) wird (164b) alles zusammengefaßt, das Gewirkte (*saṃskṛta*) und das Nicht-Gewirkte (*asaṃskṛta*).

2. Was folgt aus dem Gesagten? Dieses: der pudgala existiert nicht. So wird gesagt:

Wenn der ichlose Leib entsteht, ist er nicht Täter, auch nicht Erkennender.

Wie er in den Strom des Kreislaufs (*saṃsāra*) eintritt, das, du
bester der Hörer, wann es gelehrt wird, höre.

Diese sind die Grundlehren der Sarvāstivādin. Ferner sind deren Grundlehren diese:

3. Alles ist in Name (*nāmaṇ*) und Form (*rūpa*, visuelle Erscheinung) enthalten.

4. Das Vergangene und Zukünftige existieren.

5. Der srota-āpanna ist nicht als dem Falle unterworfen zu bezeichnen.

6. Es gibt drei Kennzeichen (*lakṣaṇa*) der gewirkten (*saṃskṛta*) (Dinge).

7. Die vier edlen Wahrheiten (*ārya-satya*) [159b] werden der Reihe nach erwogen.

8. Durch das Leere (*śūnya*), das Neigungslose (*apraṇihita*) und das Zeichenlose (*animitta*) tritt man in die Fehllosigkeit ein.

9. Durch fünfzehn Momente (*kṣaṇa*) tritt man in die Frucht (*phala*) des srota-āpanna ein.

10. Der srota-āpanna erreicht die Beschauung (*dhyāna*).

11. Auch der arhant fällt.

12. Auch gewöhnliche Menschen geben Leidenschaft der Begierde und Bosheit auf.

13. Auch ein tīrthika besitzt die fünf Klarsichten (*abhijñā*).

14. Auch deva (Götter) verweilen in reinem Wandel (*brahmacarya*).

15. Alle sūtra haben den genauen Sinn (*nītārtha*).

16. Wer in die Fehllosigkeit eingetreten ist, ist aus dem Element der Lust (*kāma-dhātu*) (hinausgetreten).

17. Es existiert eine richtige Anschauung (in) der Welt der Lust.

18. Die fünf Gruppen (*kāya*) von Bewußtsein (*vijñāna*) sind weder mit Leidenschaft verbunden noch frei von Leidenschaft.

Diese sind die Grundlehren der Sarvāstivādin. Ferner ist eine Unterart der Sarvāstivādin die Vibhajyavādin. Ferner sind Unterabteilungen der Vibhajyavādin die Mahāśāsaka, Dharmagupta, Tāmraśātīya und Kāśyapīya.

Die Grundlehren der Mahāśāsaka sind diese:

1. Das Vergangene und das Zukünftige existieren nicht.

2. Gegenwärtige (165a) gewirkte (*saṃskṛta*) (Dinge) existieren.

3. Durch Schauen des Leides schaut man die vier Wahrheiten (*satya*).

4. Die Regungen (*anuśaya*) sind ein anderes, und die Umfassungen (*paryavasthāna*) sind ein anderes.

5. Es existiert kein Zwischendasein (*antarābhava*).

6. Auch in dem Stande der Götter (*deva*) existiert reiner Wandel (*brahmacarya*).

7. Auch ein arhant sammelt Verdienst (*puṇya*) an.

8. Die fünf Arten (t. *tshogs*) von Bewußtsein (*vijñāna*) sind mit Leidenschaft (*rāga*) verbunden und frei von Leidenschaft.

9. Der pudgala ist gleich dem aus Kopf usw. bestehenden Leibe.

10. Der srota-āpanna erreicht Beschauung (*dhyāna*).

11. Auch der gewöhnliche Mensch gibt Leidenschaft der Lust (*kāmarāga*) und Bosheit auf.

12. Buddha ist in der Gemeinde (*saṅgha*) enthalten.

13. (Geben an) die Gemeinde (*saṅgha*) bringt zwar große Frucht (*phala*) [160a] hervor, nicht aber (an) Buddha.

14. Die Erlösung des Buddha und eines śrāvaka ist eine und dieselbe.

15. Der pudgala wird nicht gesehen.

16. Weder Gedanken noch Gedankliches (*caitasika*) noch auch irgendwelche entstehende Dinge (*dharma*) wandern aus dieser Welt in die jenseitige Welt.

17. Alles Gewirkte (*saṃskṛta*) ist momentan (*kṣaṇika*).

18. Durch ein Zunehmen (t. *rgyas-par gyur-pa*) von Wirkung (*saṃskāra*) ist Entstehen (*jāti*).

19. Die Wirkungen (*saṃskāra*) verharren aber nicht.

20. Wie der Gedanke (*citta*, t. *sems*), so ist das Tun (*karman*).

21. Es gibt kein Tun (*karman*) des Leibes (*kāya*) und der Rede (*vāk*).

22. Ein Zustand (*dharma*), der nicht der Verschlechterung ausgesetzt wäre, existiert nicht.

23. Ehrung eines caitya ist ohne Frucht (*phala*).

24. Gegenwärtig stets ist Regung (*anuśaya*).

25. Durch Schauen des Gewirkten (*saṃskṛta*) tritt man in Fehllosigkeit ein.

Diese sind die Grundlehren der Mahāśāsaka. Die Grundlehren der Dharmagupta sind die folgenden:

1. Buddha ist nicht in der Gemeinde (*saṅgha*) enthalten.

2. Aus (der Verehrung des) Buddha entspringt zwar große Frucht, nicht aber aus der der Gemeinde (*saṅgha*).

3. Auch in dem Stande der Götter (*deva*) ist reiner Wandel.

4. Es existieren weltliche Zustände (*dharma*).

Diese sind die Grundlehren der Dharmagupta. Die Grundlehren der Kāśyapīya sind die folgenden:

1. (165b) Reifung (*vipāka*) und Reifungs-Zustände (*-dharma*) sowie entstehen werdende Dinge (*dharma*) existieren.

2. Der aufgegeben hat, besitzt (nicht) völliges Wissen.[23]

3. Dieser (Satz) und die sonstigen Annahmen der Dharmagupta alle sind Grundsätze der Kāśyapīya.

Grundsatz der Tāmraśātīya ist: Es ist kein pudgala.

Die Grundlehren ferner der Sekte der Sarvāstivādin, die durch den Lehrer (*ācārya*) Uttara belehrt wurde, (nämlich) der Saṃkrāntika, sind die folgenden:

1. Die fünf skandha wandern aus dieser Welt in die jenseitige Welt.

2. Außerhalb des Weges (*mārga*) ist keine Zerstörung der Gruppen (*skandha*).

3. Es sind Gruppen (*skandha*), die mit ursprünglichem Falle (*parihāṇi*) behaftet sind [160b].

4. Der pudgala ist nicht in höchster Bedeutung (*paramārthataḥ*) vorhanden.

5. Alles ist nicht-ewig.

Diese sind die Grundlehren der Saṃkrāntika.

Auf diese sieben Arten verhalten sich die Grundlehren der Sarvāstivādin.

Die Grundlehren der Vātsīputrīya sind:

1. Das mit angenommener Annahme (*upādāna*) behaftete ist verbunden.

2. Es gibt keine Zustände (*dharma*), die aus dieser Welt in die jenseitige Welt wandern.

3. Der pudgala, nachdem er die fünf Gruppen (*skandha*) angenommen hat, wandert.

4. Es sind Wirkungen (*saṃskāra*), die momentan sind, und die nicht momentan sind.

5. Man darf nicht sagen, daß der pudgala ein und dasselbe ist, wie die Gruppen (*skandha*), noch daß er nicht ein und dasselbe ist.

6. Man sagt nicht, daß das Erlöschen (*nirvāṇa*) mit allen Dingen (*dharma*) identisch ist, noch daß es davon verschieden ist.

7. Man sagt nicht, daß das Erlöschen sei, noch daß es nicht sei.

---

[23] „Nicht" ist sinngemäß zu tilgen.

8. Die fünf Bewußtseinsarten (*vijñāna-kāya*) sind weder mit Leidenschaft (*rāga*) behaftet, noch sind sie davon frei.

Diese sind die Hauptlehren der Vātsīputrīya. Die Vātsīputrīya ferner sind von zwei Arten: die Mahāgirika und die Saṃmatīya.

Die Hauptlehren der Saṃmatīya sind:

1. Das entstehen werdende und das entstehende, das künftig und das jetzt zerstört werdende, das künftig und das jetzt geboren werdende, (166a) das künftig und das jetzt sterbende, das tun werdende und das tuende, das künftig und das jetzt vernichtet werdende, das gehen werdende und das gehende, das künftige und das jetzige Bewußtsein existieren. Diese sind die Hauptlehren der Saṃmatīya.

Die Mahāgirika ferner sind von zwei Arten: die Dharmottara und die Bhadrayānīya.

Die Grundlehren der Dharmottara sind:

1. In der Geburt sind Nichtwissen und Geburt, in der Zerstörung ist Nichtwissen und Zerstörung. Die Bhadrayānīya sind ihnen gleich. Die Ṣaṇṇagarika nennen manche eine Sekte der Mahāgirika; andere aber nehmen an, sie seien eine Sekte der Saṃmatīya. [161a] Auf diese Weise ist die Schule der Vātsīputrīya in vier Sekten geteilt.

Diese sind die Hauptannahmen der achtzehn Sekten, welche durch Befolgung der (verschiedenen) Lehrer (*ācārya*) entstanden. Da aber außerdem noch viele besondere Unterschiede bestehen, sind diese anzugeben. Wieso? Die besonderen Lehren der Sarvāstivādin sind von vier Arten: 1. Sein (*bhāva*, t. *ḍṅos po*), 2. Kennzeichen (*lakṣaṇa*), 3. Zustand (*avasthā*), 4. Veränderung (*pariṇāma*).

Hier ist zunächst die Veränderung des Seins (*bhāva*) eine Annahme des Bhadanta Dharmatrāta. Er sagt, daß, wenn auch die Objekte (*dharma*) durch die Zeit zerstört werden und die Dinge (*bhāva*) verändert werden, so verändert sich doch nicht die Materie (*dravya*). Wenn ein goldenes Gefäß zerbrochen ist, zu etwas anderem gemacht worden ist, ist zwar die Gestalt verändert, aber nicht die Materie. Wie wenn Milch sich zu Molken verändert, zwar der Geschmack, die Kraft und die Gärung (eig. Reifung, *vipāka*) sich verändert hat, einiges aber nicht, so werden auch die Dinge, wenn sie aus vergangener Zeit in die gegenwärtige Zeit (hinein) entstehen, beeinträchtigt, aber nicht die Materie (*dravya*). Ebenso wenn (etwas) aus gegenwärtiger Zeit in zukünftiger entsteht, so wird zwar das gegenwärtige Ding beschädigt, aber nicht die Materie (*dravya*).

Die Veränderung des Attributs (eig. Kennzeichen, *lakṣaṇa*) (166b) ist (die Theorie) des Bhadanta Ghoṣaka. Er sagte, daß, wenn Dinge (*dharma*) durch die Zeit beeinflußt werden (*hjug pa*), die mit vergangenen Kennzeichen behafteten nicht frei von den zukünftigen und gegenwärtigen Kennzeichen sind, und daß auch die nicht mit zukünftigen Kennzeichen behafteten nicht frei von den vergangenen und gegenwärtigen sind. Wie z. B. wenn ein Mann von Leidenschaft zu einem Weib erfüllt ist, er deshalb nicht den anderen gegenüber von Leidenschaft frei ist.

Die Veränderung des Zustands (*avasthā*) [161b] gehört dem Bhadanta Vasumitra an. Er sagte, daß, wenn Dinge (*dharma*) durch Zeit beeinflußt werden, das als „verändert" bezeichnete zwar sich zu einem anderen Zustand (*avasthā*) verändert, daß aber nicht der Stoff (*dravya*) sich verändert. So ist z. B., wenn ein Halm gezählt wird, zwar „einer" zu sagen, wenn hundert gezählt wird, aber „hundert", wenn tausend gezählt wird, „tausend". Die Theorie der Veränderung aus einem zum anderen gehört dem Bhadanta Buddhadeva an. Er nimmt an, daß, wenn Dinge (*dharma*) durch die Zeit beeinflußt werden, abhängig von Früherem und Späterem sie als verändert (eig. „andere und andere") zu bezeichnen sind. So wird ein und dasselbe Weib sowohl Mutter wie Tochter genannt. Weil so diese vier (Männer) sagen: „Alles existiert", sind sie Sarvāstivādin.

So sagen manche, es gebe sieben Bedingungen (*pratyaya*): 1. Ursache (*hetu*), 2. Substrat (*ālambana*), 3. unmittelbare Folge (*anantara*), 4. beherrschende (Bedingung) (*adhipateya*), 5. Tun (*karman*), 6. Speise (t. *zas*, *āhāra*), 7. Abhängigkeit (t. *rten*, *āśraya*).

So nehmen einige an, daß, da Gedanken der Erkenntnis (*avabodha*) von vier (Arten) seien, die Wahrheit verschieden ist.

Andere sagen, daß dharma-Erkenntnis und abgeleitete Erkenntnis von acht Arten seien, daß es aber keine besonders erwägende (*pratisaṅkhyā*) Erkenntnis gebe.

Andere nehmen zwölf an.

Andere als diese ferner nehmen sechzehn an.

So ist in gedankenlosem Schlaf kein Denken; in den übrigen entsprechenden (t. *mtshuṅs-daṅ-ldan-par*) aber ist es.

In der Vernichtung von begrifflichem Erkennen (*saṃjñā*) und Empfindung (*vedanā*) existiert zwar Vernichtung von (167a) begrifflichem Erkennen und Empfindung, bei den übrigen aber ist es entsprechend (sc. wie oben).

Wie ein geistig[24] (*yid-kyis*) Betrübter in ungeordneter (eig. „wandelloser“) Beschauung sich sammelt, ein durch Freude (*sukha*) Betrübter (oder „Bereuender“) in freudeloser Beschauung sich sammelt, so auch sammelt sich ein durch begriffliches Erkennen und Empfindung (*vedanā*) Betrübter in der Vernichtung von begrifflichem Erkennen und Empfindung.

Andere sagen, daß, wenn auch ein von Gruppen (*skandha*) Freier erlöst ist, [162a] das doch nicht die Bedeutung (*artha*) eines Seins (t. *dṅos po*) hat.

Andere sagen, das von sich aus Unbestimmte (*avyākṛta*) sei das *nirvāṇa*.

So sagen einige, die Unermeßlichen (*apramāṇāni*) seien Bestandteile der Erleuchtung (*bodhyaṅga*).

Manche sagen, der großen Früchte (*phala*) seien drei: eines anderen Gedanken als Frucht, als große Frucht und als unermeßliche Frucht.

So ist bei einem infolge von Qualen (*kleśa*) gehenden der Gefährte das Tun (*karman*). So ist, wenn sie sie aufgegeben haben, bei diesem Gehen kein Gehen (?).

Ferner nehmen manche an, infolge früher gewirkter Taten sei erstes Gehen.

Manche nehmen an, es sei wie das der jetzt gehenden Taten (*karman*).

Manche nehmen an, es gebe fünf Arten von Gehen, die ersten vier und durch Bedingung (*pratyaya*) gesondertes Gehen.

Manche sagen, infolge früheren Haftens sei kein Brennen; manche, infolge gegenwärtigen. Manche, infolge Denkens, das einem beliebigen (von?) den fünf Verhüllungen (*nīvaraṇa*) entgegengesetzt ist.

Manche nehmen in dem Element der visuellen Erscheinung (*rūpadhātu*) vier Farben (*varṇa*) an. Andere nehmen e i n e Farbe an.

So sagen andere, der pudgala existiere; auch sei er von den Gruppen (*skandha*) verschieden. Aber er ist nicht nur skandha. Er wird als die Haftens-Gruppen (*upādana-skandha*) (167b) angenommen habend vorgestellt. Das Annahmelose (*anupādāna*) aber ist das *nirvāṇa*. So erfolgt durch reihenweise Vorstellung (t. *btags*) der vier edlen Wahrheiten vollkommene Unterscheidung (*abhisamaya*). Ein dem Zwischendasein (*antarābhava*) entgegengesetzter Gedanke

---

[24] uP. „durch Wankelmut“, t. *yid-gñis-kyis*, s. *vicikitsā?*

(*citta*) aber entsteht nicht. Durch Glieder der Erleuchtung (*bodhyanga*), die von Leid abhängig sind, tritt man in Fehllosigkeit ein. Durch dreizehn Gedanken (*citta*), die abhängig sind von nichtdauernder (*anitya*) Vorstellung (*manasikāra*) mit Lust (*kāma*) verbundener Wirkungen (*saṃskāra*), erreicht man die Frucht (*phala*) des zur Strömung gelangten (*srota-āpanna*); eine Beeinträchtigung des in diesem Zustand (*dharma*) befindlichen (*sthita*) aber [162b] existiert nicht. So auch der Eingetretene (t. *shugs pa?*) Beim Arhant ist Beeinträchtigung (*parihāṇi*, Fall) vorhanden. Zwischendasein (*antarābhava*) existiert. Das Vergangene und Zukünftige existieren. Ausschließlich als Zweck (*artha*) eines freudigen (*kuśala*) Zustandes (*dharma*) existiert das Erlöschen (*nirvāṇa*). Die vergangenen Gruppen (*skandha*) sind von Zeit befreit (*vimukta*). Auch bei Göttern (*deva*) ist reiner Wandel (*brahmacarya*). Aus dem Element der Lust (*kāma-dhātu*) tritt man in Fehllosigkeit ein. Auch der gewöhnliche Mensch (*pṛthag-jana*) gibt die Leidenschaft (*rāga*) der Lust (*kāma*) und Bosheit (*vyāpāda*) auf. Die fünf Arten von Bewußtsein sind weder mit Leidenschaft verknüpft noch ohne Leidenschaft; weil sie frei von Überlegung (*t. rnam par rtog pa*, *vikalpa*) sind. Die sechste (scil. des *manas*) aber ist sowohl mit Leidenschaft verbunden als frei von Leidenschaft. Der arhant ist abhängig von Form (*rūpa*), die mit Schwächen (*āsrava*) behaftet ist, von Schwäche des Gedankens (*citta*) und von Nicht-Schwäche. Wenn auch der Ort (*t. yul*) des Gedankens auch nicht anderswo hin reicht (*t. phyin*), so ist er doch, hier verweilend, von einem Verweilen in der Ferne abhängig. In dem formlosen (*ārūpya*) Element (*dhātu*) existiert nicht Form. Auch der arhant hat die Eigenschaft (*dharma*) des Fallens (*parihāṇi*). Es gibt unzeitigen Tod. Der Mann (*t. skyes bu*, *s. puruṣa*) ist Täter. Es gibt richtige weltliche Ansicht (*dṛṣṭi*). Auch bei den tīrthika existieren die fünf Klarsichten (*abhijñā*). Bei einem arhant ist nicht Erreichen durch Belehrung durch einen anderen; (168a) Nicht-Wissen existiert (bei ihm) nicht; Zweifel existiert nicht; Abhängigkeit (*t. yoṅs su btag pa*) von einem anderen existiert nicht; in ein Wort ausbrechende Rede existiert nicht; weil Sinne (*indriya*), Kräfte (*bala*) und die Glieder der Erleuchtung (*bodhyaṅga*) erzeugt werden (?). Des Bhagavant Hörer (*śrāvaka*) entstehen nicht in Uttarakuru, in der Todeswelt (*t. bdud-ris*) und unter begriffslosen (*asaṃjñin*) Lebewesen (*sattva*). Der srota-āpanna erreicht nicht die Beschauung (*dhyāna*). Alle Sūtra haben den bestimmten Sinn (*nītārtha*). Nicht ent-

sprechende Regungen (*anuśaya*) und aus Denken entstandene Regungen existieren. Das Gewirkte (*saṃskṛta*) ist sowohl momentan (*kṣaṇika*) wie [163 a] nicht-momentan. Infolge des zerstört werdenden Annehmens (*upādāna*) brennt das Feuer. Indem jeder einzelne Gedanke untergeht, (geschieht dies) von der Grundlage, die die Geburt nicht kennt, bis zum Ende des Sterbens (*t. hchi*). Der die Bedingung (*pratyaya*) des Sterbens bewirkende eine Gedanke (*citta*) ist vollkommen zur Ruhe zu bringen. Die Unermeßlichkeiten (*apramāṇa*) sind nicht Glieder der Erleuchtung (*bodhyaṅga*). Infolge des Erreichens der 67 *samāpatti* wandelt der bodhisattva vollkommen in sechzehn Konzentrationen (*samāpatti*), den Sinnen (*indriya*), Kräften (*bala*), Gliedern der Erleuchtung (*bodhyaṅga*). Mit Ausschluß der Banden (*saṃyojana*, t. kun tu spyor ba) ist (alles?) durch (?) den hindernislosen Weg aufzugeben. Der mit Gehen behaftete Weg ist bestimmt doppelt (?). Die Frucht eines *śramaṇa* wird nicht allmählich erreicht. Auch durch weltlichen Weg (*mārga*) wird Frucht (*phala*) des einmal wiederkehrenden und nicht-wiederkehrenden herbeigeführt. Auch veränderter *saṃsāra* existiert. Nicht geht irgend ein Ding (*dharma*) aus dieser Welt in die jenseitige Welt. Durch Annehmen der Gruppen (*skandha*)[25] wandert das Lebewesen (*sattva*). Das Element der Form (*rūpa-dhātu*) hat vier Farben. So hat das Zwischendasein (*antarābhava*) entweder zehn Farben oder die Farbe von Perlmutter. So dauert das Zwischendasein (168b) fünf Tage oder sieben; auch lange Zeit. So existiert Tun (*karman*) niemals nicht. Es wird niemals beeinträchtigt; niemals entwendet. Daß die Reifung von *karman* beeinträchtigt wird, wird nicht wahrgenommen. Solange das Dasein (*bhava*, t. *srid pa*) dauert, verharrt es mit dem Wesen (*ṅo bo*) der Stammesart (*gotra*, *rigs*) behaftet. Die Bedingung (*pratyaya*) des früher angehäuften und später angehäuften Tuns (*karman*) annehmend, wandelt (eig. „geht") er unter den Lebewesen. Bestimmtes (*niyata*) Tun (*karman*) kann nicht unwirksam gemacht (t. *bzlog*) werden. Ein Bodhisattva tritt in männlicher Gestalt in den Mutterschoß (*garbha*) ein. Daß er in den Mutterleib[26] als Elefant eintritt, [163b] ist eine Vorstellung des Traumes. Er wird auch *kalala*, *arbuda*, *peśin* seinem Wesen nach. Sobald er geboren ist, ist er mit der Fähigkeit der verdunkelungsfreien (*an-āvaraṇa*) Erlösung (*vimokṣa*) versehen. Die Erkenntnis (*jñāna*) der Buddha-

[25] T. d. dsa (XIX): Durch Aufgeben der *skandha*.

[26] Anstatt *sku nas* ist wohl *sku na* zu lesen.

bhagavant tritt in Genuß (*bhoga*) ein. Auch gewöhnliche Menschen (*pṛthag-jana*) werden durch einen Gedanken (*citta*) weggerissen. Durch einen Gedanken (*citta*) werden alle Verdunkelungen aufgegeben. Durch einen Gedanken wird auch die Erlösung (*vimokṣa*) der Nicht-Verhüllung der Allwissenheit (*sarvajñatā*) erreicht. Die durch einen Gedanken (*citta*) eingetretenen Zustände (*dharma*) zerstörend, erzeugt er das Verweilen in der Frucht (*phala-stha*). In vier Bedingungen (*pratyaya*) sind alle Bedingungen enthalten. Wenn auch das Verharren (*sthāna*) in den durch (die Wahrheit) des Leidens aufzugebenden Umfassungen (*paryavasthāna*) die (Zustände der) unmittelbaren Folge (*ānantarya*) bewirkt, so doch nicht ein anderes. Durch die vier Regungen (*anuśaya*), die durch das Schauen (*darśana*) aufzugeben sind, werden alle zusammengefaßt; wenn dadurch auch alle Wurzeln des Guten (*kuśala-mūla*) abgeschnitten werden, so sind sie doch nicht durch Realisierung (*bhāvanā*) aufzuheben. Wenn auch alles, was seinem Wesen nach Realisierung (*bhāvanā*) ist, (und) solange es besteht, durch einen anderen vermittelst der Bemühung zu beseitigen ist, nicht beseitigt wird, so ist doch, wenn die eigene Zeit erschöpft ist, Tod (*kāla-kriyā*). Wenn auch (169a) alle arhant durch Trennung sterben, so sterben sie doch nicht durch Wandern (*saṃkrānti*). Wie gesagt wird: Durch Trennung von dem Leib ist Sterben, der arhant aber stirbt, weil er infolge von Trennung von dem letzten Leib getrennt wird. Leib ist hier aber im Sinne von Leib der Sinnesorgane anzunehmen. Künftiges und jetziges Entstehen, Zerstörung, Geborenwerden, Sterben, Tun, Abschneiden, Gehen, Bewußtsein.[27] Zwar ist in drei Gruppen (*skandha*) das Lebewesen (*sattva*) enthalten, aber nicht alle Dinge (*dharma*). Alle Empfindungen (*vedanā*) [164a] sind aus Tat (*karman*) entstanden. Alle Taten (*karman*), die durch vorher geschehenes Betätigen (*bhāvanā*) aufzugeben sind, sind Reifung (*vipāka*) von Tat (*karman*). Und andere Sätze mehr.

Die von Bhavya verfaßte Darlegung des Unterschieds der Schulen ist abgeschlossen.

---

[27] Der Satz ist im tib. Text unvollständig.

Das Problem des Ich

von

Dr. Max Walleser.

Heidelberg
vorm. Weiss'sche Universitäts-Buchhandlung.
1903.

Meinen

lieben

Eltern.

Vorwort.

Die Untersuchungen, die ich hiermit der Kritik unterbreite, erheben nicht den Anspruch, das Ichproblem in seinem ganzen Umfange zu erörtern; das wäre nicht gut anders als in dem Zusammenhang eines Systems möglich, da nur unter dieser Voraussetzung alle die verschiedenartigen Beziehungen, in denen sich das Ich im Bewusstsein darbietet, die ihnen gebührende Berücksichtigung erfahren könnten. Es kam mir vielmehr lediglich darauf an, diejenigen transcendentalen Elemente herauszustellen, die durch das Selbstbewusstsein ohne weiteres verbürgt erscheinen, und so will die vorliegende Arbeit im Grunde genommen nichts weiter sein, als eine Beantwortung der Frage, ob und inwieweit der Cartesianische Grundsatz des Cogito ergo sum den Anforderungen der modernen Erkenntnistheorie entspricht.

Nachdem dieser Satz nahezu drei Jahrhunderte hin durch eine unbestrittene Geltung genossen und durch die mannigfaltigen Deutungsmöglichkeiten, zu denen er Anlass giebt, jene Vielgestaltigkeit der neueren Philosophie aus sich hervorgebracht, die in ihren jüngsten teils subjektivistischen teils materialistischen Konsequenzen zu einem gewissen Abschluss gekommen zu sein scheint, fühlen wir uns heute, wo eben diese letzte Phase durch das immer deutlicher zu Tage tretende Fiasco des erkenntnistheoretischen Phänomenalismus ad absurdum geführt worden ist,

zu einer Nachprüfung jenes Princips veranlasst, um die Mängel, die etwa schon in den Voraussetzungen enthalten sind, klarzulegen und das Fundament aller Philosophie — denn um ein solches handelt es sich bei der erkenntnistheoretischen Durcharbeitung des Ichproblems — fester und sicherer zu legen, als es durch Descartes geschah und geschehen konnte.

Das Verdienst, auf diese Aufgabe der Gegenwart zuerst nachdrücklich hingewiesen zu haben, gebührt A. Drews, der in seinem Werke „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik“ (Freiburg 1897) unternommen hat, die logischen Konsequenzen, welche sich aus der Descartes'schen Formulierung bis jetzt ergeben haben, an der Hand der Geschichte zu entwickeln. Drews gelangt zu der Schlussfolgerung, dass das negative Ergebnis der unter dem Zeichen des Cogito ergo sum stehenden Spekulation nur durch die Unrichtigkeit eben jenes Satzes zu erklären sei. Er hat aber meines Erachtens nicht genügend die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass zwar das Cogito ergo sum infolge unrichtiger Auffassung zu allen jenen falschen Anschauungen geführt haben könne, das aber noch eine andere Deutung dieses Satzes angängig sei, insofern nämlich unter dem „ich bin“ etwas Existentes d. h. ausserhalb des Bewusstseins Seiendes zu verstehen wäre. In der That fallen, wenn man sich erst einmal zu einer derartigen Auffassung entschliesst, alle jene Schwierigkeiten weg, die entstehen, wenn man mit Drews das „Ich“ als etwas rein Ideelles und Bewusstseinsimmanentes betrachtet. Andrerseits steht nichts im Wege, die positiven Resultate, welche Drews im Anschluss an E. v. Hartmann entwickelt, und die darauf abzielen, das Bewusstsein als eine dem Subjekt nicht wesentliche Begleiterscheinung zu erweisen, mit unserer Interpretation des Ich zu vereinigen. Von diesem Gesichtspunkte aus darf ich mich vielleicht der Hoffnung hingeben, wenn auch nur in bescheidenem Masse dazu beigetragen zu haben, eine Verständigung der heutigen Philosophie mit einem Systeme herbeizuführen, das mir dem

Stand der modernen Erfahrung und Wissenschaft am ehesten zu entsprechen scheint — dem Systeme E. v. Hartmanns.

Im übrigen ist meine Untersuchung durchaus voraussetzungslos und frei von jedem Systemzwang. Sollten sich daher in die Entwicklung irgend welche Fehler eingeschlichen haben, so dürften sie umso leichter bemerkt und richtig gestellt werden können, als sie sich nicht hinter irgend welchen importierten Prämissen zu verbergen imstande wären. Dass aber diese Prüfung erfolge, muss ich für dringend wünschenswert erachten, da die Resultate der vorliegenden Erörterungen trotz ihres geringen Umfanges und ihrer zweifellosen Geringfügigkeit für die Grundlegung der Erkenntnistheorie und in weiterem Sinne der Philosophie überhaupt entscheidend sein dürften.

In wie weit ich schliesslich die hier vorgetragenen Gedanken als mein Eigentum betrachten darf, wage ich selbst nicht zu entscheiden. Jedenfalls ist es verschwindend gegenüber demjenigen, was ich den von aussen an mich herangetretenen Anregungen verehrter Lehrer verdanke, vor allem der Professoren Kuno Fischer, Rickert, Falckenberg und Drews, und ausserdem jenem mächtigen aber einer genaueren Beurteilung sich entziehenden Einfluss, welchen das Studium einer Reihe von Philosophen ausüben musste, von denen auch nur die massgebenderen aufzuzählen hier zu weit führen würde.

Mannheim, im November 1902.

Der Verfasser.



Wenn das Ich, dieses namentlich auch in der jüngsten Zeit viel erörterte Problem, in der vorliegenden Arbeit von neuem zum Gegenstand der Untersuchung und Kritik gemacht werden soll, so bedarf dies wohl einiger Worte der Entschuldigung oder doch Erklärung. Diese ist ja nun schon zur Genüge darin gegeben, dass die Psychologen sowohl als Philosophen auch nur hinsichtlich der wichtigeren Detailfragen noch weit von jener Einhelligkeit entfernt sind, welche als der Prüfstein für die allgemeine Richtigkeit der Problemlösung, sowie als ein Anzeichen dafür gelten kann, dass das betreffende Problem für den wissenschaftlichen Standpunkt der Zeit als erledigt zu betrachten ist, und dass es ad acta gelegt werden kann, bis der nie ausbleibende Wandel der Erfahrungsgrundlage die frühere Lösung als veraltet erscheinen lässt und eine neue Inangriffnahme der Streitfrage notwendig macht. In gewisser Hinsicht lässt sich allerdings, was die Psychologie betrifft, schon jetzt eine weitgehende Uebereinstimmung in der Methode wie in den Prinzipien erkennen, welche vermuten lässt, dass auch das Ichproblem in nicht allzulanger Zeit eine einheitliche Bearbeitung und Beantwortung erfahren wird. Dies hängt damit zusammen, dass die genannte Wissenschaft sich mehr und mehr auf ihre empiristische Grundlage besonnen und dementsprechend alles das, was irgendwie die Grenzen der unmittelbaren Erfahrung überschreitet, also alle Hypothesen transcendentalen und metaphysischen Charakters, als „unwissenschaftlich" über Bord geworfen hat, um desto unbehinderter auf der weiten Fläche der empirischen Selbstbeobachtung sich tummeln zu können — ohne Zweifel ein wichtiger Fortschritt im Verhältnis zu

dem planlos willkürlichen Operieren mit transcendentalen Hülfsbegriffen in Gestalt von „Seelenvermögen“ und dergl., welche sich als Überrest aus der Scholastik bis in die Zeit Herbart's hinübergerettet hatten und im Grunde genommen erst durch den nüchternen Positivismus der modernen Empirie endgültig aus der Welt geschafft sind. Man wird sich allerdings fragen müssen, ob dieser Grundzug der gegenwärtigen Psychologie sich auf die Dauer wird behaupten können, und zwar ist dieses Bedenken dadurch gerechtfertigt, dass das Prinzip der reinen Erfahrung überhaupt kein echtes Prinzip sein kann. Es schliesst nämlich eine Erklärung der Thatsachen aus; Erklärung aber ist die Zurückführung eines Unverstandenen auf ein Verstandenes, die Einordnung nnd Zusammenfassung isolierter Thatsachen unter eine Regel oder ein Gesetz, die Verdeutlichung einer Erscheinung durch den Nachweis ihres kausalen Grundes. Unter Erklärung versteht man also eine solche Bearbeitung von empirischen Einzelfällen, dass man das Besondere und Eigentümliche derselben mit anderweitig Bekanntem in Beziehung bringt und vergleicht, und dass man es als ein Gesetzmässiges und Notwendiges begreift, was nur dadurch geschehen kann, dass es unter ein Allgemeines subsumiert wird. Die reine Erfahrung kennt aber nur die einzelnen Geschehnisse und Zustände, wie sie sich im Bewusstsein darstellen. Eine Zusammenfassung von mehreren nach dem Gesichtspunkt der Zusammengehörigkeit, Ähnlichkeit oder Verwandtschaft kann sie schon deshalb nicht vornehmen wollen, weil diese Verstandeskategorien in der reinen Erfahrung selbst nicht enthalten sind und erst durch die Denkthätigkeit zu den an sich beziehungslosen Bewusstseinsinhalten hinzugefügt werden. Zieht man dies alles in Betracht, so könnte man sich versucht fühlen, der Psychologie den Charakter einer Wissenschaft streitig zu machen, wenn nicht auf der anderen Seite eben diese Enthaltsamkeit von Zuthaten des kategorialen Denkens bis zur endgültigen Feststellung des empirischen Thatsachenmaterials

dringend am Platze wäre. Wir sehen, dass die Psychologie von ihren Ansprüchen auf Erklärung zu der bescheideneren Arbeit des Konstatierens und Registrierens herabgestiegen ist. Gleichzeitig aber müssen wir anerkennen, dass durch die eifrige Bethätigung auf dem begrenzteren Arbeitsgebiete, vor allem durch das planvolle Zusammenwirken von Beobachtung und Experiment, eine Kenntnis des seelischen Lebens erzielt worden ist, wie sie genauer, eindringender und erschöpfender keine frühere Periode besessen hat.

Insofern nun aber die Wissenschaft, von der wir reden, doch nach der Seele, als ihrem besonderen Gegenstande, benannt ist, hat sie auf die angegebene Weise ihr Wesen so vollständig geändert, hat sie in dem immanenten Gange ihrer Entwicklung so sehr sich selbst entfremdet, dass die Bezeichnung „Psychologie“ oder „Seelenlehre“ im strikten Sinne gar nicht ernstlich aufrecht erhalten werden kann. Die moderne Psychologie ist eine solche ohne Psyche. Anstatt nach der früheren Weise in der „Seele“ das innere geistige Band des Bewusstseins zu suchen, findet man dieses entweder im Anschluss an die englischen Psychologen (Priestley) in der Association der Vorstellungen oder nach dem Vorgange Wundt's in einem besonderen Vermögen, der „Apperception“, welches den Empfindungsablauf nach Massgabe des individuellen Interesses regelt, oder man greift andere Faktoren des psychischen Lebens heraus, um ihnen eine mehr oder minder massgebende Stellung einzuräumen und in ihnen die unentbehrliche Grundlage des bunten und mannigfachen subjektiven Seins zu konstatieren. Die „Seele“ selbst ist dem gegenüber ganz in den Hintergrund getreten. Man scheut sich vor der Verwendung und Verwertung eines Begriffes, der nicht nur höchst undeutlich und unanschaulich erscheint, sondern auch durch die Verquickung mit religiösen Gefühlselementen sich dem Gebildeten von heute wenig empfiehlt. „Seele“ ist eben mehr ein metaphysischer und religiöser als ein empirischer Begriff; die Abneigung der Wissenschaft besteht daher zu Recht,

kommt es doch vor allem darauf an, dass mit dem Begriff sich auch eine deutliche Vorstellung verbinden lasse, und diese fehlt bei dem Wort „Seele“ so gut wie ganz. Es will überhaupt scheinen, als ob dieser Ausdruck das Los von so manchen verwandten Charakters, die mit dem Verfall des religiös-konfessionellen Empfindens aus der Sprache des Verkehrs unvermerkt ausgeschieden worden sind, geteilt hat. Wer sich nicht etwa schlankweg auf den kirchlichen Standpunkt stellt und die Seele als eine Art von körperlichem, wenn auch schattenhaftem Gebilde, welches nach dem leiblichen Tode fortbesteht, auffasst, müsste schon Occoltist, Theosoph oder Spiritist sein, um unter jenem Worte sich auch wirklich etwas Wesenhaftes vorstellen zu können.

In demselben Masse nun, wie die „Seele“ aus dem Gesichtskreis der modernen Weltanschauung schwindet, tritt das „Ich“ als Problem in den Vordergrund. Mag die individuelle Bildung des Einzelnen sein, wie sie wolle, das Ich wird von jedem als eine geistige Einheit empfunden, wenn sie es auch nur insofern wäre, dass unter der subjektiven Ichvorstellung die inneren Erlebnisse zusammengefasst werden. Man zerbricht sich nicht mehr den Kopf über die Seele, sondern über das Ich. Das Ich zeigt sich hier bei Schritt und Tritt als der centrale Punkt des ideellen Seins, mit welchem jedes einzelne Erfahrungselement in enger Beziehung verbunden ist. Und so ist es leicht zu verstehen, dass das Ich als das Grundproblem aller Philosophie aufgefasst werden kann, und dass bei intensiverem Eindringen in seine Tiefen es sich sogar als das Grundproblem der Metaphysik herausstellt. Aber auch derjenige, welcher im Einklange mit unserer heutigen metaphysikscheuen Zeit von einer metaphysischen Problemstellung hinsichtlich des Ich nichts wissen will, wird sich der wesentlichen Bedeutung von Untersuchungen, die das Ich zum Gegenstand haben, nicht verschliessen können und je nach seinem prinzipiellen Standpunkt sich mit dem einmal vorliegenden und nicht abzuweisenden Problem abzufinden suchen. Für ihn besteht es

nicht als metaphysisches, aber als erkenntnis-theoretisch-psychologisches, vielleicht auch als logisches in dem Sinne, dass es im Rahmen der Logik seine Stelle finde, wie es in den logischen Werken von Lotze, Überweg, Sigwart, Wundt u. a. teils ausführlich, teils desultorisch geschehen ist.

Wenn ich nun die vorliegende Untersuchung als eine „erkenntnistheoretische“ aufgefasst wissen möchte, so bedarf dies nach dem Gesagten keiner weiteren eingehenden Begründung. Höchstens, dass der Ausdruck „erkenntnistheoretisch“ noch einer umschreibenden Erläuterung bedürfte. Diese ergiebt sich aber sehr einfach ohne weiteres aus dem Begriffe der Erkenntnistheorie. Wenn wir unter Erkenntnistheorie denjenigen besonderen Teil der Philosophie verstehen, welcher die Beziehungen des bewussten Seins zu dem problematischen ausserbewussten Sein zum Gegenstand hat, so stellt sich eine erkenntnistheoretische Behandlung des Ichproblems die Aufgabe, das Verhältnis des vorgestellten Ich zu dem ihm ausserhalb des Bewusstseins korrespondierenden festzustellen, bezw. die Frage zu lösen, ob dem vorgestellten Ich überhaupt etwas Transcendentes entspreche und was dieses Transcendente sei. Ich wüsste nicht, was sich gegen diese Formulierung des Problems einwenden liesse. Nur derjenige, welcher sich von vornherein auf den Standpunkt des radikalen Bewusstseinsidealismus oder, was dasselbe ist, erkenntnistheoretischen Nihilismus stellt und auch schon die Möglichkeit einer transcendentalen Entsprechung des Bewusstseinsimmanenten schlankweg bestreitet, könnte diese Fragestellung ablehnen, indem er sich auf sein im übrigen unbewiesenes Prinzip beruft. Aber für einen solchen existieren überhaupt keine Probleme, da er ja mit der positiven Erfahrung sich begnügt, und eine denkmässige, gar philosophische Bearbeitung derselben für ihn überhaupt keinen Sinn haben kann. Denn die Thätigkeit des Denkens setzt voraus, dass Verhältnisse vorhanden sind, die durch das Denken aufgeklärt und festgestellt werden sollen, die also als ein zu erreichendes Ziel

während des Denkens vorschweben und darin schon den Ausweis mit sich führen, dass sie von dem Denken unabhängig sind, indem sie in ihrem So-und-nicht-anders-Sein weiter fortbestehen, auch wenn das Denken sie sich nicht zufällig zum Vorwurf nähme. Die erkenntnistheoretische Problemstellung ist also ohne weiteres berechtigt, und nur eine übersubtile, um nicht zu sagen: selbstmörderische Kritik wird der Möglichkeit einer Bewusstseinstranscendenz gegenüber die Augen verschliessen und die vorgeschlagene Formulierung der Aufgabe bedenklich finden können.

In etwas anderer Weise, wohl auch etwas deutlicher, können wir diese dahin präcisieren, dass es darauf ankommt, uns darüber klar zu werden, was wir unter „Ich" verstehen, oder, mit anderen Worten, den Begriff des „Ich" festzustellen, um alsdann, soweit dies angängig ist, zu untersuchen, ob ausserhalb des Begriffs ein bewusstseinstranscendentes Korrelat des gedachten Ich existiert.

Auf welchem Wege werden wir nun dieser Aufgabe nähertreten? Wir müssen uns, wie ich glaube, vor allem in Acht nehmen, uns von vornherein auf einen fixierten philosophischen Standpunkt oder auf den Boden irgend einer metaphysischen Weltanschauung zu stellen und von hier aus Urteile zu fällen oder Ansichten zu äussern, deren Prämissen doch im wesentlichen in der subjektiven philosophischen Stellungnahme, die doch immer auch in gewissem Sinne Parteinahme ist, enthalten sind. Ein Anhänger Schopenhauers wird, von seinem zugeständlichen Standpunkt aus ja auch mit Recht, sich auf die Willensmetaphysik jenes Denkens berufen und im Einklang mit dieser das Ichproblem behandeln können, ohne die schon geleistete Arbeit der Begründung seiner Anschauungen nochmals im besonderen vorzunehmen. Und so wird sich jede Schule, welcher ein gewisser Fond von Grundsätzen gemeinsam ist, die sie als Voraussetzungen der weiteren Nachforschung unterlegt — ich nenne nur die Systeme von Herbart, Lotze, Wundt als solche „Grundlagen" — soweit über die wissenschaftlichen

Prinzipien innerhalb ihres Kreises einig sein, dass sie diese selbst nicht bei jeder Datailuntersuchung wieder besonders festlegen zu müssen glaubt. Demgegenüber möchte ich ausdrücklich betonen, dass eine erkenntnistheoretische Untersuchung, wie sie im folgenden beabsichtigt ist, sich überhaupt nicht auf Voraussetzungen der angegebenen Art stützen darf, denn das Charakteristische der Erkenntnistheorie besteht ja eben darin, möglichst voraussetzungslos zu Werke zu gehen und, anders als andere Disciplinen, sich eines ganz eigentümlichen Forschungsprinzips zu bedienen, nämlich des radikalen Zweifels, das bekanntlich das Vehikel des Descartes'schen Denkens gewesen ist und hiermit im weiteren Sinne den Anstoss zu der gewaltigen Umwälzung gegeben hat, infolge deren der spekulative Geist, aus seinem ontologischen Schlafe aufgerüttelt, die Pfade der Erkenntnistheorie betreten hat. Wenn es überhaupt angängig ist, von einer voraussetzungslosen Wissenschaft zu reden, so kann diese nur die erkenntnistheoretische sein, und zwar vermöge des cartesianischen Zweifels, der nur vor dem ganz unzweifelhaft Gewissen und Unumstösslichen halt macht. Dementsprechend kann auch der Ausgangspunkt einer selbständigen Erörterung erkenntnistheoretischer Fragen nur der prinzipielle Zweifel sein, wie dies namentlich Rickert („Der Gegenstand der Erkenntnis" 1892) S. 1 ff. und Volkelt („Erfahrung und Denken" 1886) S. 3 ff. auseinandergesetzt haben.

Was die in einer Untersuchung, wie der unsrigen, anzuwendende Methode anbelangt, so wird man hierüber um so weniger eine besondere Darlegung erwarten, als dieselbe in zahlreichen Schriften, von denen nur Volkelts „Erfahrung und Denken" als die ausführlichste kritische Grundlegung unserer heutigen Erkenntnistheorie erwähnt sein mag, in so erschöpfender Weise geleistet worden ist, dass kaum etwas Neues über diesen Gegenstand vorgebracht werden kann. Die Methode einer jeden logischen Erörterung besteht ohne Rücksicht auf ihren besonderen Charakter in der dialektischen Entwicklung der Begriffe, und höchstens

darüber kann gestritten werden, ob bei den einzelnen Gegenständen diese logische Entwicklung induktiv oder deduktiv zu erfolgen hat. Während die Induktion sich das weite Feld der Naturwissenschaften erobert hat, wird auch heute noch das deduktive Verfahren mit Vorliebe in der Philosophie angewandt und es verdient daher die Frage eine nähere Besprechung, wie sich im besonderen die Erkenntnistheorie zu diesen methodologischen Prinzipien verhält.

Induktion und Deduktion unterscheiden sich dadurch, dass die erstere vom Besonderen, Einzelnen und Thatsächlichen zum Allgemeinen, Einheitlichen und Normativem fortschreitet, während bei der Deduktion das Umgekehrte der Fall ist. Induktion basiert also auf der Erfahrung im weitesten Sinne des Worts, Deduktion auf der Kenntnis der Gesetze, welche aus der logischen Bearbeitung der Erfahrung gewonnen worden sind. Was nun die Philosophie anbelangt, so kann man sich ja — wie z. B. der Positivismus will — auf den Standpunkt stellen, dass ausser dem Thatsächlichen und Besonderen der reinen Erfahrung nichts existiert, und dass es daher auch keinen Sinn habe, das Konkrete unter abstrakte Normen zu bringen. Ob dieser Standpunkt aber überhaupt noch den Anspruch erheben könne, „philosophisch“ genannt zu werden, diese Frage kann umso eher negativ entschieden werden, als die Vertreter solcher Ansichten schwerlich jenen Anspruch selber vertreten werden. Indem wir also von dieser positivistischen Selbstbescheidung vollständig absehen, bleibt aber die Frage nach der erkenntnistheoretischen Methode bestehen; denn so viel ist klar, dass die Erkenntnistheorie sich nicht auf ein Konstatieren von Einzelheiten beschränkt, sondern dass es ihr vielmehr darauf ankommt, die Bedeutung und die Tragweite der verschiedenartigen Bewusstseins-Phänomene festzustellen. Diese einfache Betrachtung genügt aber meines Erachtens schon, uns abzuhalten, der deduktiven Methode eine massgebende Bedeutung für den vorliegenden Zweig der Geisteswissenschaften beizumessen. Das Allge-

meine ist ja das, was wir durch unsere Überlegung zu erreichen streben; und wenn dieses Allgemeine in unserer Erfahrung auch implicite enthalten ist, so ist es doch gerade die Loslösung und Isolierung von der uns gleichgültigen Masse empirischen Materials, auf die es uns ankommt. Im Grunde genommen besteht also in dieser Hinsicht gar kein Unterschied zwischen Erkenntnistheorie und naturwissenschaftlicher Forschung, da sie in der Gleichartigkeit eines Zieles von generellem Charakter übereinstimmen.

Durch die Bezeichnung der Untersuchung als einer erkenntnistheoretischen soll des weiteren die Vermutung ferngehalten werden, dass eine Auseinandersetzung über die psychischen Vorgänge des Gefühls, Wollens, Empfindens u. s. w. in diesem Zusammenhang füglich erwartet werden dürfte. Die Erkenntnistheorie kann dies ruhig der Psychologie als einer mehr beschreibenden und referierenden Wissenschaft überlassen und sich dafür umso ungestörter auf ihre logische Arbeit der Zergliederung subjektiver Vorstellungen in ihre Elemente konzentrieren. Es genügt, jene psychologischen Zuständlichkeiten von dem Gesichtspunkte aus ins Auge zu fassen, ob das „Ich“, als das Subjekt derselben, durchaus als identisch vorgestellt wird, oder ob der Begriff des Ich je nach der Beziehung auf verschiedene psychische Thätigkeiten inhaltlich modifiziert wird. So verwenden wir das persönliche Pronomen in gleicher Weise als Subjekt in den Sätzen „ich denke“, „ich fühle“, „ich will“, also zum Ausdruck der reinen Denkthätigkeit ebenso wie zu dem des Empfindens und des Affekts. Man könnte nun annehmen, dass das Ich, welches wir hier wesentlich nach der sprachlichen Seite ins Auge fassen, für die Vorstellung je nach der Beziehung innerhalb des Satzes ähnlich variiert, wie unser Begriff eines Gegenstandes, den wir durch die Prädikate „gross“, „schwer“, „gelb“, „teuer“, „prächtig“ der Reihe nach in die verschiedenartigsten kategorialen Beziehungen bringen, bezw. den wir in soviel Einzelmerkmale zerlegen, als er inhaltlich umfasst,

sodass schliesslich die Summe der Einzelvorstellungen an die Stelle der einheitlichen Gesamtvorstellung tritt. Die Beantwortung dieser Frage setzt aber eine kritische Stellungnahme zu dem „Ich“ schon voraus und kann daher erst auf Grund anderweitiger Feststellungen erfolgen. Jedenfalls kann die Verbindung mit dem „Wollen“, „Denken“ u. s. w., in welcher das Ich uns sprachlich entgegentritt, kein Anlass sein, diese Thätigkeiten, Zustände, oder wie man sie sonst nennen will, nach Art und Weise der Psychologie zu erörtern.

Wenn wir also diese Wissenschaft in ihrem Arbeitsgebiet belassen, ohne sie durch erkenntnistheoretische Eingriffe zu stören, so ist doch das Wesentliche ihrer Aufgabe und Bestimmung insofern für das Ichproblem von Belang, als es dem Erkenntnistheoretiker darauf ankommen muss, das Psychische durch eine Art von intellektueller Anschauung oder vermittelst eines Gesamtbegriffes zu verstehen, wozu eben nur die Psychologie verhelfen kann. Dieser von uns geforderte Gesamtbegriff des Psychischen muss dasjenige, was den einzelnen psychischen Momenten gemeinsam ist, also das Generelle dieser Vorstellung bezeichnen. Die Geschichte der Psychologie weist uns nun zunächst auf den Begriff des Denkens hin, als auf den allgemeinsten Ausdruck des psychischen Seins; oder vielmehr auf den Begriff des cogitare, welcher sich doch nicht ganz genau mit unserem deutschen „Denken“ zu decken scheint. Wir empfinden es wenigstens als dem gegenwärtigen Sprachgebrauch nicht mehr angemessen, wenn Descartes unter dem „Denken“ so heterogene Thätigkeiten wie das Zweifeln, Bejahen, Verneinen, Erkennen, Wollen, Vorstellen und Empfinden befasst. (Princ. III.)*) Andererseits werden wir gerade bei Descartes einen Widerspruch mit der hergebrachten Terminologie schwerlich voraussetzen dürfen. In der That findet sich der Begriff des Denkens in der

---

*) Vgl. E. v. Hartmann, „Geschichte der Metaphysik“, I. S. 359. Eucken, „Geschichte der philosophischen Terminologie“, S. 200.

gesamten mittelalterlichen Philosophie seit Augustinus ebenso bestimmt, wie bei Descartes, und schon in der griechischen Philosophie war seit Plato und Aristoteles die Identifizierung von Denken und psychischem Sein gang und gäbe. Dies ist auch gar nicht weiter auffällig, wenn man bedenkt, dass den alten Sprachen ein besonderer Ausdruck, der unserem heutigen „bewusst sein" entspräche, mangelte, dass das lateinische cogito diesem Begriffe verhältnismässig noch am nächsten kam und sich dadurch zur generellen Bezeichnung alles Vorstellungsseins ohne Berücksichtigung der spezifischen Differenzen empfahl, und dass auf der anderen Seite unser „Denken" eher dem lat. considerari entspricht, das ja auch unter den Begriff des cogitare subsumiert wurde. Wir stellen also, soweit das Psychische für uns in Betracht kommt, den Begriff des Bewusstseins in den Vordergrund, indem wir prinzipiell annehmen, dass das psychische Sein an und für sich auch bewusstes oder ideelles Sein ist.

Es ist nun allerdings eine schwierige und verschieden beantwortete Frage, ob im besonderen die Kategorien des Wollens und des Empfindens an und für sich und unmittelbar unter die Kategorie des Bewusstseins fallen. Was zunächst das Wollen anbelangt, so liegt es auf der Hand, dass es auch wieder nur ein genereller Begriff ist, der aus einer Reihe von erfahrenen Gefühlszuständen, welche durch den eigentümlichen Zustand des Triebes oder des Begehrens charakterisiert waren, induziert worden ist. Ein reines Wollen giebt es überhaupt nicht, sondern wir kennen es nur, insofern es auf ein besonderes Objekt spezifiziert ist und sich in der Beziehung auf dieses dem Bewusstsein als ein bestimmtes Wollen oder als Wunsch darbietet. Auch muss in Betracht gezogen werden, dass es wesentlich nur die Begleitgefühle sind, von denen wir unmittelbare Kenntnis haben, und dass wir aus der Kombination derselben oft erst nachträglich merken, was wir gewollt haben, dass wir also diese ähnlich zur Feststellung eines selbst nicht ins Bewusstsein fallenden Sachverhaltes verwenden, wie es bei der

Wahrnehmung äusserer Gegenstände vermöge deren Wirkungsweise auf die Sinne und auf die logische Receptivität des Verstandes geschieht. Immerhin sind wir insofern berechtigt, auch das Wollen unter die Vorstellung des Bewusstseins zu subsumieren, als es uns ja wesentlich daran liegt, uns zu vergegenwärtigen, dass es für die leere Form des Bewusstseins auf den besonderen Inhalt gar nicht ankommt.

Nicht viel anders verhält es sich auch mit der sinnlichen Empfindung, sofern sie auf das Bewusstsein bezogen wird. Stellen wir uns, wie es ja natürlich und uns gemäss ist, auf den Standpunkt unseres Bewusstseins, so bemerken wir, dass eine isolierte sinnliche Empfindung gar nicht existiert, dass wir es nicht nur immer mit einer gleichzeitigen Mehrheit von solchen zu thun haben, sondern dass auch durch die Verstandesthätigheit das Anschauliche hinter das Denkmässig-Kategoriale zurückgedrängt und selbst inhaltlich modifiziert wird — man denke an die Korrekturen z. B. bei der optischen Wahrnehmung, durch welche der Verstand den sinnlichen Stoff sich assimiliert, um ihn alsdann in die Erfahrung einzuordnen. Auch muss besonders mit Hinsicht auf die sinnliche Empfindung darauf hingewiesen werden, dass das Bewusstsein eine in sich geschlossene, einheitliche und einfache Form ist, dass also eine Mehrheit von nervösen Bewusstseinscentren innerhalb des animalischen Organismus, so wahrscheinlich sie auch ist, für unsere Auffassung des Bewusstseins belanglos sein muss. Es kann irgend etwas überhaupt nur dann mit dem Ich in Beziehung gebracht werden, wenn es bewusst geworden ist, und zwar nicht in einem der problematischen untergeordneten Centren des Nervensystems, sondern in dem höchsten Bewusstsein, welches, nur durch abnorme Geisteszustände unterbrochen, von mir als „mein“ Bewusstsein empfunden wird, indem nur wenige daran denken, dass in einem einheitlichen Organismus verschiedene Nervencentren mit besonderem Bewusstsein überhaupt vorhanden sein können.

Wenn wir die psychologische Methode in der angegebenen Weise nicht geradezu ablehnen, auch im späteren Verlaufe der Untersuchung die Aufgaben der Psychologie gelegentlich streifen werden, so müssen wir umso entschiedener eine andere als für die vorliegenden Zwecke unangebracht und sogar ungeeignet verwerfen, nämlich diejenige, welche man als die ontologische bezeichnen könnte. Diese besteht darin, dass sie auf die Abhängigkeit der Erfahrung von subjektiven und transsubjektiven Bedingungen nicht weiter reflektiert, sondern die Erfahrung als erlebte Wirklichkeit objektiviert, die Prinzipien dieser unbesehens und auf guten Glauben hingenommenen Realität als ontologische an die Spitze des Systems stellt, ohne sich durch einen induktiven Nachweis ihrer Richtigkeit und Vollzähligkeit vergewissert zu haben, und schliesslich nach diesen vermeintlichen Seinsprinzipien die einzelnen Thatsachen und Erscheinungen beurteilt, auch hier wieder, ohne zu bedenken, dass doch erst alles Einzelne genau erkannt sein muss, ehe man zu einer Feststellung von ontologischen Grundsätzen über dasselbe schreiten kann, und dass alle Deduktion auf einem mangelhaften Fundament beruht, wenn nicht dieses durch eine sich über alle Einzelfälle erstreckende Induktion zu Stande gekommen ist. Diese Art des Philosophierens ist es, gegen welche Kant in seinen kritischen Arbeiten sich vornehmlich wendete. Seinem Einfluss ist es auch grossenteils zu danken, dass die mit dem Anspruch auf apodiktische Gewissheit auftretende Ontologie die hervorragende Stellung, die sie noch zu Zeiten Kants einnahm, und zu der ihr namentlich Wolff, dieser letzte Ausläufer der Scholastik, verholfen hatte, hat aufgeben müssen und der nüchternen erkenntnistheoretischen Betrachtung gewichen ist. Der Charakter der modernen Philosophie ist im allgemeinen geradezu das Gegenteil von deduktiver Ontologie, nämlich induktiver Empirismus geworden, und es wäre wohl überhaupt kein Anlass für uns vorhanden, zu dieser methodologischen Frage Stellung zu nehmen, wenn nicht neuerdings gerade

aus den idealistischen Kreisen heraus die alte ontologische Methode wieder in der Behandlung transcendentaler Probleme zur Anwendung gelangte.

Allerdings besteht ein gewichtiger Unterschied zwischen, wenn man so sagen darf, der alten und der neuen Ontologie. Während jene auf die Abhängigkeit der Spekulation von dem Denken oder dem Bewusstsein überhaupt nicht oder nur nebenher Rücksicht nahm, kann man sich heute weniger denn je der massgebenden Bedeutung der subjektiven Faktoren verschliessen und bringt dies dadurch zum Ausdruck, dass man die ganze Erfahrung einschliesslich der Ontologie subjektiv auffasst, und zwar in dem Sinne, dass alles Sein überhaupt nichts weiter ist, als Inhalt und Gegenstand des Bewusstseins, genauer noch eines allgemeinen Bewusstseins, nicht etwa eines individuellen, welch' letztere Ansicht auf den mit Recht perhorrescierten Solipsismus hinausliefe. Wir wollen an dieser Stelle nicht diesem Begriff eines „Bewusstseins überhaupt“ kritisch nähertreten. Nur darauf möge hier aufmerksam gemacht werden, dass er nicht etwa induktiv aus einer genauen Prüfung der Erfahrung, aus welcher sich nur ein erkenntnistheoretischer Dualismus von unbewusst-psychischen Funktionen und bewusst-psychischen Zuständen konstruieren lässt, gewonnen wird, sondern entweder als Axiom schlankweg an die Spitze des Systems gestellt wird oder nach der soeben charakterisierten ontologischen Methode von anderen Prinzipien (d. i. Axiomen) abgeleitet wird. In diesem Sinne ist das Ichproblem von Rehmke („Die Seele des Menschen“, 1902) behandelt worden.*)

Das Eigentümliche nun der erkenntnistheoretischen Methode im Unterschiede von der psychologischen und ontologischen ergiebt sich in der Hauptsache aus dem, was über diese gesagt wurde. Im Gegensatz zu der ersteren ist sie nicht descriptiv, sondern analytisch, im Gegensatz zur anderen ist sie nicht deduktiv, sondern induktiv. Als weitere

*) Vgl. Volkelt, „Erfahrung und Denken“, S. 202 fg., S. 47 fg., S. 127.

Kennzeichen derselben sind anzusehen die durchgängige Berücksichtigung des subjektiven Elementes der Erfahrung und ferner der spezifisch erkenntnistheoretischen Beziehung zwischen Bewusstseins-Immanentem und -Transcendentem. Es kommt vor allem auch die, wenigstens provisorische, Anerkennung des idealistischen Prinzips, welches mit dem empiristischen nicht gleichbedeutend ist, in Betracht.

Eine Verdeutlichung des Unterschiedes dieser zwei wichtigen Prinzipien dürfte in diesem Zusammenhange umso angebrachter sein, als infolge der Beschränktheit der erkenntnistheoretischen wie überhaupt philosophischen Terminologie die Ausdrücke „ideal“ und „empirisch“ in ausserordentlich zahlreichen und kaum übersehbaren Begriffsnuancen verwendet worden sind, sodass eigentlich jedem, der sich auf das schlüpfrige Gebiet erkenntnistheoretischer Forschung begiebt, die Aufgabe erwächst, über den Begriff, genauer: über seinen Begriff der Erfahrung und des Idealismus sich zu äussern.*)

Zunächst möchte ich den Ausdruck „Prinzip“ in dem obigen Zusammenhang nicht anders aufgefasst wissen, als in dem Sinne von methodologischem Prinzip, d. h. als eine Art von Richtschnur und Leitfaden für die erkenntnistheoretische Untersuchung selber. Daraus ergiebt sich, dass, insofern die definitive Grundlage der Untersuchung erst etwas im Laufe oder gar am Ende derselben sich herausstellendes Resultat sein kann, auch die methodologischen Prinzipien, sei es nun das empiristische oder sonst eines, gewissermassen nur provisorisch und unter Vorbehalt der nachträglichen Widerrufung verwendet werden. Bei der Erkenntnistheorie schwebt zunächst alles in der Luft; man kann anfangen, an welchem Punkte man will, um eine mehr oder minder willkürliche Voraussetzung wird man nicht herumkommen, also dasjenige wird sich schwerlich vermeiden lassen, was in der theoretischen Logik als petitio

*) Vgl. Volkelt, l. c. S. 53 fg.

principii bezeichnet wird. Betrachten wir von diesem Gesichtspunkte aus die zwei obenbezeichneten Prinzipien, so dürfte es vor allem angebracht erscheinen, eine Definition derselben zu geben, welche die Eigenschaften der genügenden Genauigkeit und der möglichst erreichbaren Kürze verbindet, letzteres deshalb, weil eine erschöpfende Begriffsformulierung so ganz am Anfange überhaupt nicht angängig wäre, aber auch deswegen, weil es bei einer Abgrenzung zweier Begriffe doch wesentlich darauf ankommt, das beiden Gemeinsame und das sie Unterscheidende hervorzuheben und deutlich zu machen.

Was nun das dem empiristischen und idealistischen Prinzip Gemeinsame anbelangt, so können wir, ohne uns auf eine nähere Erklärung derselben einzulassen, von vornherein soviel als von selbst einleuchtend bezeichnen, dass beide von der Realität der Aussenwelt abstrahieren. Sie befinden sich daher als subjektive Prinzipien im Gegensatz zu dem realistischen, welches die Grundlage aller anderen Wissenschaften, in einigem Umfange auch der Psychologie, abgiebt. Das Bewusstsein dieses der Erkenntnistheorie natürlichen Verhältnisses ist durch die kritische Richtung der nachkantischen Philosophie einem jeden, der sich ernster mit den einschlägigen Fragen beschäftigt, so vertraut geworden, dass man es als Thatsache konstatieren darf, ohne sich des näheren darüber auszulassen, warum denn gerade die Erkenntnistheorie auf subjektiver Grundlage beruhen müsse. Es genügt, Kant zu nennen, der die Notwendigkeit des Ausgehens vom Bewusstsein nicht gerade als der erste, aber doch am gründlichsten gezeigt hat. Dass dieser Notwendigkeit sich niemand entziehen kann, geht daraus hervor, dass die neuere Erkenntnistheorie ein durchaus subjektivistisches Gepräge hat, zum mindesten hinsichtlich des Ausgangspunktes, womit allerdings nicht gesagt sein soll, dass der subjektivistische Standpunkt gewahrt bleiben muss. Im Gegenteil: schon der im Subjektiven haftende Anfang der Untersuchung enthält unvermeidlich transcendentale

Elemente und weist auf ein Bewusstseinstranscendentes hinaus, sodass es überhaupt unmöglich erscheint, das Transsubjektive auch nur zu Beginn zu ignorieren oder zu eliminieren. Das Beunruhigende erkenntnistheoretischen Nachdenkens ist wohl zum grossen Teil darauf zurückzuführen, dass trotz aller Bemühungen, fein säuberlich im Subjektiven zu bleiben und von Anfang allem aus dem Wege zu gehen, was mit der derben Wirklichkeit zusammenhängt, diese immer wieder in den Gang der Gedanken hereintappt und thatsächlich gar nicht ausgeschlossen werden kann, sobald der Begriff des bewussten Seins klar und deutlich gefasst ist.

Welches ist nun die definitio specifica des empiristischen Prinzips im Gegensatz zum idealistischen? Das erstere besagt an und für sich nichts anderes und nicht mehr, als dass die Grundlage der erkenntnistheoretischen Untersuchung die Erfahrung ist. Das ist ja allerdings etwas ganz Selbstverständliches, insofern alles menschliche Denken auf der individuellen Erfahrung des gerade Denkenden beruht, und dass diese sowohl Materie, Inhalt und Gegenstand des Denkens ist, als schliessliches Ergebnis des Denkens, indem die Erfahrung nur die ideelle Summe des Denkens, d. i. der logischen Verarbeitung der sinnlichen und kategorialen Wahrnehmungen darstellt, soweit diese anschaulich und nicht durch besondere Denkakte vermittelt ohne weiteres „gegeben" sind. Erfahrung ist stets mit der Thätigkeit des Denkens verknüpft, und das lässt sich auch recht wohl verstehen, wenn man sich erinnert, dass wir unter einem Gegenstand unserer Erfahrung immer nur derartiges meinen können, was in logische Beziehung, sei es nun die von Ursache und Folge, von Möglichkeit, Notwendigkeit, räumlicher Bestimmtheit oder auch nur zeitlicher Einordnung in den Fluss des Geschehens, mit anderen Erfahrungsinhalten gebracht ist und so seine organische Gliedlichkeit innerhalb des Gesamtorganismus einer individuellen Erfahrung erhalten hat. Auf dieses für den Begriff der Erfahrung äusserst wichtige Verhältnis des Denkens, d. i. der bewussten logischen Geistes-

thätigkeit, als einer conditio sine qua non der Erfahrung überhaupt wird meines Erachtens im allgemeinen nicht genügend Nachdruck gelegt. Man hat im Gegenteil vielfach gerade vom Denken als einem der Erfahrung nicht wesentlichen Element abstrahieren zu können geglaubt, ich erinnere nur an die positivistischen Bestrebungen, eine „reine“ Erfahrung mit Ausschluss aller kategorialen Denkthätigkeit zu konstruieren; um so mehr muss es daher betont werden, dass die Erfahrung mit der Thätigkeit des Denkens anfängt und endet.

Immerhin bleibt bei der soeben skizzierten Auffassung von der „Erfahrung“ noch eine Schwierigkeit, die sich überhaupt als eine crux bei erkenntnistheoretischen Erörterungen, möge nun ihr besonderer Gegenstand sein, welcher er wolle, herauszustellen pflegt, nämlich die Frage, wie man sich das Verhältnis der Zeit zur Erfahrung vorzustellen habe. Gewöhnlich nimmt man sie von vornherein als in dem Sinne gelöst an — ohne sich allerdings dessen immer bewusst zu sein —, dass man die Zeit als etwas thatsächlich Vorhandenes betrachtet, innerhalb dessen die Erfahrung, einen bestimmten Zeitraum umfassend, sich abspielt. Auch subtilere erkenntnistheoretische Untersuchungen stellen sich vielfach ohne weitere Diskussion auf diesen Standpunkt und nur wenige wenden den empiristischen Grundsatz auch auf die Erfahrung selbst an, insofern diese etwas Zeitliches bedeutet und als ein aus der Erfahrung abstrahierter Begriff in unserer Reflexion sich selbst nur als Inhalt und Gegenstand der Erfahrung darstellt. Hier verdient Kant wieder an erster Stelle genannt zu werden, der über das Verhältnis von Bewusstsein und Zeit, wie über so vieles andere, wohl das Tiefste und Richtigste gesagt hat, und der hier bei allen seinen Inkonsequenzen schärfer sah, als viele seiner Nachfolger, die gerade an der Zeitlichkeit der Erfahrung achtlos vorübergegangen sind. Es möge genügen, diese eine Schwierigkeit, welche für die begriffliche Bestimmung und Umgrenzung der Erfahrung besteht, angedeutet zu haben;

auf die Frage nach der erkenntnistheoretischen Bedeutung der Zeit werden wir an anderer Stelle zu sprechen kommen, und aus jenen noch folgenden Erwägungen ergiebt sich das Facit in Bezug auf den Erfahrungsbegriff ohne weiteres, sodass wir diesen Punkt vorläufig wenigstens bei Seite lassen können.

Aber noch etwas anderes, was für die Auffassung der Erfahrung von Wichtigkeit ist, muss in Betracht gezogen werden, nämlich der Umstand, dass auch unter Voraussetzung der Realität der zeitlichen Folge der Erfahrungsmomente in einem gegebenen Augenblick nur ein sehr beschränkter Ausschnitt aus dem Felde der Erfahrung dem Bewusstsein dargeboten ist, und dass auch die Gesamtheit aller derjenigen Vorstellungen, die in einem bestimmten Augenblicke dem Bewusstsein zugänglich sein könnten, eine im Verhältnis zu der ungeheuren Masse von früheren Wahrnehmungen und Urteilen eine nur sehr bescheidene, quantitativ und qualitativ beschränkte Zahl ausmacht. Es kommt hier nicht auf eine Erklärung dieses Sachverhaltes an, die z. B. Avenarius in seiner Theorie der Vitalreihen, Hartmann in der Teleologie des Unbewussten zu finden glaubte, sondern nur auf die Feststellung dessen, dass die Erfahrung überhaupt nicht etwas Wirkliches oder Aktuelles, sondern etwas Mögliches oder Potentielles ist, da bei der Eindimensionalität und Linienartigkeit des Bewusstseins von einer aktuellen Vielheit nebeneinanderliegender Vorstellungen überhaupt keine Rede sein kann.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen werden wir in der Abgrenzung des empiristischen Prinzips vom idealistischen in anbetracht der mannigfachen Komplikationen des Erfahrungsbegriffs behutsam sein und uns namentlich nicht auf eine erschöpfende Definition dieses letzteren einzulassen gewillt sein, die nur in einer ausführlicheren Darlegung gegeben werden könnte. Soviel indessen dürfte feststehen, dass das empiristische ein echtes Prinzip ist; denn ein Prinzip ist als solches etwas Ursprüngliches, nicht weiter

Zurückführbares oder Ableitbares. Dass die Erfahrung diesen Ansprüchen genügt, wurde gezeigt, und ist überhaupt so einleuchtend, dass ein weiterer Nachweis darüber kaum erforderlich sein dürfte. Anders verhält es sich mit dem idealistischen.

Allerdings ist auch dieses nach der Ansicht vieler ein echtes, d. i. ein solches, das wirklich diesen Namen verdient; aber die Vertreter dieser Anschauung bedenken nicht, dass es nicht aus sich selber feststeht, sondern dass es erst auf Grund einer induktiven Bearbeitung der Erfahrung gewonnen sein kann. Es kommt nun wesentlich darauf an, wie der Grundsatz des Idealismus formuliert wird. Spricht man ihn etwa mit Dilthey*), der ihn als „Satz der Phänomenalität“ bezeichnet wissen möchte, in der Weise aus, dass Alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung steht, Thatsache meines Bewusstseins zu sein, so ist hiergegen nichts einzuwenden, aber es ist zu bedenken, dass durch die Ausschliessung alles dessen, was nicht für mich vorhanden ist, vielleicht durch einen Zufall augenblicklich nicht für mich existiert, und dessen Existenz doch gerade problematisch ist, der Satz in dieser Formulierung eigentlich allen Wert verliert. Es ist nur eine leere Tautologie, wenn ich sage, „was für mich da ist, kann nur als Inhalt meines Bewusstseins existieren; ich verstehe eben unter dem „ich“ bezw. „mich“ nichts anderes, als mein Bewusstsein.“ Das pronomen personale ist in diesem Zusammenhange nichts weiter als eine Denk- und Sprechabbreviatur, die als solche von grossem, man kann sagen, unschätzbarem Werte ist, aber einmal keineswegs eindeutig, wie wir später gelegentlich sehen werden, und dann eine solche von mehr ideeller Bedeutung, wie etwa das x einer Gleichung, das an und für sich zwar nicht bekannt ist, mit welchem

*) Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprunge unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (Sitz.-Ber. d. kgl. preuss. Akad. d. Wissensch. z. Berlin 1890, S. 977 ff.)

Vgl. Rickert, „Gegenstand der Erkenntnis“, S. 12.

aber operiert werden kann, ohne dass die mathematische Genauigkeit der Rechnung auch nur im geringsten leidet.

Nicht viel anders als mit der von Dilthey aufgestellten Formulierung, die als typisch für den neueren Idealismus gelten kann, verhält es sich mit derjenigen Schopenhauers*): „Die Welt ist meine Vorstellung.“ Ich will nicht weiter davon reden, dass der Ausdruck „die Welt“ nur eine sehr ungefähre Umschreibung für die Summe von Erfahrungsthatsachen ist, die der einzelne Mensch zu seinem Weltbild zusammenfasst. Aber auch abgesehen von dieser Licenz des Ausdrucks kann es doch gar keine Frage sein, dass auch hier wieder, insofern der jenen Satz Aussprechende gerade die von ihm vorgestellte Welt, und zwar als vorgestellte, im Auge hat, nichts gesagt wird, als eine triviale Tautologie. Und so liessen sich noch viele Varianten, in denen die idealistische Grundanschauung Ausdruck gefunden hat, anführen, aber kaum eine, für die sich nicht nachweisen liesse, dass die Frage, ob denn wirklich alles Seiende nichts weiter als Bewusstseinsinhalt sei, gar nicht ins Auge gefasst wird. Namentlich übersehen die Idealisten fast durchgehends, dass dem Vorstellungssein möglicherweise nur ein repräsentatives oder wiedergespiegeltes Sein innewohnt, während das Reale überhaupt nicht in das Bewusstsein eintreten könnte, — ein Mangel in der erkenntnistheoretischen Anschauungsweise auch heute noch, den besonders Volkelt und E. v. Hartmann in seiner ganzen Unhaltbarkeit aufgedeckt haben.**)

Wir wollen indessen die wichtige Streitfrage über die Berechtigung des erkenntnistheoretischen Idealismus auf sich beruhen lassen und nur das eine feststellen, dass die ihm zu Grunde liegende Anschauungsweise überhaupt nicht im strengen Sinne als methodologisches Prinzip betrachtet

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung“, I, § 1.

**) Vgl. E. v. Hartmann, „Grundproblem der Erkenntnistheorie“, S. 113 ff.

werden kann, als welches wir nur die Erfahrung gelten lassen können, und dass ihm keine höhere Bedeutung als die eines Postulats beizulegen ist. Unter einem Postulat aber versteht man einen Satz, der nicht weiter bewiesen ist, der aber auch ohne besonderen Beweis plausibel genug erscheint, um als gegebene Grösse in Rechnung gestellt zu werden. Thatsächlich sind bis jetzt alle Versuche, einschliesslich der Kant'schen, die Richtigkeit des Idealismus zu beweisen, gescheitert, und wenn trotzdem vielfach mit der grössten Zähigkeit an jenen Anschauungen festgehalten wird, so ist der Grund hierfür nicht zum geringsten Teil darin zu suchen, dass derjenige, welcher sich erst einmal von der Richtigkeit des, wie wir gesehen haben, im Grunde tautologischen Satzes der Phänomenalität überzeugt hat, sich in der Regel hartnäckig dagegen sträubt, die Möglichkeit des Realismus zuzugeben und an eine Erweiterung seines einseitigen idealistischen Standpunktes zu einem erkenntnistheoretischen Dualismus zu denken.

Zusammenfassend können wir also sagen: Das empiristische Prinzip ist an und für sich gegen eine erkenntnistheoretische, sei es idealistische, sei es realistische, Ausdeutung indifferent; denn es schliesst nicht die Möglichkeit aus, dass manches nicht Gegenstand meiner Erfahrung ist oder werden könne, was aber trotzdem unabhängig von meiner Erfahrung existieren könnte. Erst wenn der tautologische Satz „Alles was für mich da ist, ist Inhalt meiner Erfahrung“ durch den Zusatz erweitert wird: „ausserhalb der Erfahrung existiert nichts“, hat er die für die idealistische Anschauung charakteristische Gestalt des „Satzes der Idealität“ angenommen. Nach diesem ist die Welt meine Vorstellung und sonst nichts; dagegen besagt das empiristische Prinzip nur, dass ich der Welt nur in der Erfahrung bewusst und habhaft werde.

Diese Unterscheidung zwischen empiristischen und idealistischen Voraussetzungen erschien notwendig, um dem Ichproblem, welches uns in der vorliegenden Arbeit beschäftigt,

von vornherein diejenige genauere Formulierung zu geben, die es vor missverständlicher Auffassung zu schützen im Stande ist. Das Problem kann nämlich sowohl auf empiristischen als auf idealistischen Boden gestellt werden. Im ersteren Falle wird es sich darum handeln, ob und in welchem Umfange das Ich unter den allgemeinen Begriff der Erfahrung überhaupt fällt; im andern, ob es durch den Satz der Idealität betroffen wird oder nicht. Dass man gerade hinsichtlich des Ich, das doch dem unbefangenen Menschen unmittelbar zugänglich, offenbar und von einer exceptionellen Realität zu sein scheint, diese Zweifel erheben kann, hängt mit der soeben zum Ausdruck gebrachten Ausnahmestellung des Ich zusammen. Auch dürfte kein philosophischer Begriff in widerspruchsvollerer Weise ausgedeutet und daher verworrener sein, als der des Ich. Die Untersuchung wird daher die empiristische und phänomenalistische Erörterung des Ich prinzipiell trennen müssen; diese Scheidung wird auch in der Folge beobachtet werden, wenn sie auch nicht gerade immer in dem äusseren Gang derselben, d. i. methodisch, zum Ausdruck kommt.

Das Ichproblem beruht also nach dem Gesagten in der Schwierigkeit, den Widerspruch einer unmittelbar wahrgenommenen Realität des Ich als eines Dinges an sich mit dem empiristischen Prinzip, dass kein Ding an sich Gegenstand der Erfahrung werden kann, und mit dem Satze der Idealität, nach welchem ein Ding an sich überhaupt nicht existiert, aufzulösen. Der zweifellos vorhandene Widerspruch spitzt sich dahin zu, dass Ideales und Reales in der Identität der Ichvorstellung untrennbar vereint erscheinen, — ein Dilemma, welches Schopenhauer gut zum Ausdruck brachte, wenn er es als den „unerklärlichen Weltknoten“ bezeichnete.*) Jedenfalls ist von vornherein so viel ersichtlich, dass die Schwierigkeit nur dann gehoben werden kann, wenn mindestens eine der Voraussetzungen: entweder die Annahme

*) Der Satz vom zureichenden Grunde, § 42.

einer Realität des Ich oder die Unmittelbarkeit der Ichwahrnehmung oder das idealistische Prinzip unrichtig ist. Es wird demnach darauf ankommen, diese drei Positionen auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Zunächst möge aber diejenige Auffassung des Ich auf ihre Stichhaltigkeit untersucht werden, nach welcher dieses thatsächlich nichts wäre, als Bewusstseinsinhalt, und in einer subjektiven Vorstellung ganz aufginge.

Ich glaube nicht, dass in der occidentalischen Philosophie, abgesehen vielleicht von der streng positivistischen Schule Hume's und Mills (vgl. Volkelt, Erfahrung und Denken, S. 107), der Satz der Phänomenalität, insofern er zugleich eine transphänomenale Wirklichkeit leugnet, mit voller Entschiedenheit auf das Ich angewendet worden ist. Kant hat zwar entsprechend seinem Grundsatze, nach welchem die Existenz der Dinge in der Zeit blosse Erscheinung ist, geschlossen, dass auch das Ich nicht ins Bewusstsein treten könne. Aber er ging nicht so weit, das Ich schlankweg zu leugnen; vielmehr hat er in transcendental-realistischer Absicht dem Ichbewusstsein die „transcendentale Synthesis der Apperception“, oder, wie er es auch nannte, das „transcendentale Ich“ oder „transcendentale Subjekt“ zugrunde gelegt. Durch diese Annahme entging er der absurden Konsequenz des Idealismus, welche die späteren „konsequenten“ Vertreter dieses Standpunktes hätten ziehen müssen: ein Substrat des Bewusstseinsprozesses zu leugnen. Auch dieses ist, idealistisch betrachtet, nichts als Vorstellung und unterscheidet sich hierin nicht von den äusseren Gegenständen der Sinne. Das einzige, was man zu Gunsten einer unvermittelteren Realität des Ich geltend machen könnte, und womit z. B. auch Erhardt (Metaphysik I, S. 425) argumentiert, ist der Umstand, dass die Ichvorstellung den Vorzug der Unräumlichkeit vor den Objekten der sinnlichen Anschauung voraushabe. Aber wie könnte dies gegen die unbedingte Gültigkeit des idealistischen Grundprinzips ins Gewicht fallen? Ich kann in allen diesen Versuchen, die Realität

des Ich auf idealistischer Grundlage zu retten, nur eine verzweifelte und aussichtslose Bemühung sehen, der Absurdität des erkenntnistheoretischen Nihilismus zu entgehen. Wenn der Idealist folgerichtig seine Prinzipien zu Ende denkt, darf er beim Ich so wenig stehen bleiben, wie bei Kausalität, Raum und Zeit. Es bleibt auf diesem Wege nichts Reales mehr übrig, nicht einmal die momentane Vorstellung, sei es als Bewusstseinsinhalt oder als Funktion. Denn der erstere ist an und für sich ideal und aus diesem Grunde das konträre und kontradiktorische Gegenteil von „real“, die letztere ist ihrem Begriffe nach bewusstseinstranscendent und für die bewusste Vorstellung selbst unerreichbar, ist aber für den erkenntnistheoretischen Idealisten immanent, da er sich, wenn sie nicht bewusstseinsimmanent wäre, derselben auch nicht bewusst werden könnte, oder, mit andern Worten, da sie nur als bewusstseinsimmanente für ihn existiert.

Der Widerspruch der unmittelbaren Ichwahrnehmung mit dem Satze der Phänomenalität ist also nicht dadurch zu überwinden, dass man letzteren in konsequent idealistischem Sinne, welcher eine transcendentale Korrelation ausschliesst, festhält. Es ist eben nicht an der logischen Notwendigkeit vorbeizukommen, für eine Vorstellung, insofern sie passive Bewusstseinserscheinung ist, einen Träger, ein Subjekt zu hypostasieren. Dieser Zwang ist so stark, dass auch die modernen Vertreter der idealistischen Konsequenzen Kants vor einer Inkonsequenz nicht zurückschrecken, indem sie, wie oben erwähnt, das Ich, das sie mit der „Seele“ identificieren (vgl. z. B. Erhardt l. c. S. 425 ff.), ohne weiteres als real hinnehmen. Sie sind zu dieser naivrealistischen Annahme genötigt, da die in ihr enthaltene Lösung des Ichproblems ihnen die einzige Möglichkeit bietet, sich vor dem absoluten Illusionismus zu retten. Es zeigt sich eben auch hier die Machtlosigkeit, mit ungenügend induzierten Prinzipien (und ein solches ist das idealistische Grundprinzip, dass alles nur im Bewusstsein existiere) gegen

die Logik der Thatsachen anzukämpfen. Jede Überlegung über das erkenntnistheoretische Verhältnis führt zu dem unabweisbaren Postulat einer ihr zu Grunde liegenden Funktion. Auch wenn diese in den Blickpunkt des Bewusstseins gerückt wird, so hört sie damit, dass sie sich im ideellen Sein spiegelt, nicht auf, ein für eben dieses Sein Transcendentes zu bleiben. Sie wird davon gar nicht berührt, ob sie vorgestellt wird oder nicht.

Das Nebeneinanderbestehen des idealistischen Grundprinzips und des unmittelbaren Ichbewusstseins ist also in keiner Weise aufrecht zu halten, und es ist auch in der That weder von Kant, der das Ich transcendental-realistisch ausdeutet, noch von den modernen Vertretern des Idealismus, die das Ich als selbstverständliche Realität auffassen, der Versuch gemacht worden, die Möglichkeit davon nachzuweisen. Wohl aber können wir die Perspektive andeuten, zu welcher der Versuch einer Überbrückung des in jenen zwei Sätzen liegenden Widerspruches unter Festhaltung beider Seiten führen müsste: es bliebe nichts übrig, als das transcendentale Korrelat der Ich-Vorstellung, dasjenige, was Kant „transcendentales Ich“ nennt, mit der Ich-Vorstellung selbst, oder gar mit dem jeweiligen Bewusstseinsinhalt, ohne Rücksicht darauf, was gerade Bewusstseinsinhalt ist, zu identifizieren. Die Argumentation wäre etwa folgende: Der wechselnde Bewusstseinsinhalt wird als idealer unmittelbar wahrgenommen, real ist nur die Thatsächlichkeit des Bewusstseins; aber auch das Ich ist eine unmittelbar wahrgenommene Realität; eine Vereinigung dieses letzteren Satzes mit demjenigen von der alleinigen Realität des Bewusstseins ist aber nur angängig unter der Voraussetzung der Identität des Ich mit dem Bewusstsein, bezw. mit dem, was in einem gegebenen Zeitpunkt bewusstes Sein ist. Das ist nun ein so hirnverrücktes Ergebnis, dass seine Bestandteile sich nicht einmal zusammen denken lassen. Eben durch das Unlogische dieser Schlussfolgerung wird aber diejenige Anschauung vom Ich ad absurdum geführt,

die für den Idealisten die allein konsequente ist. Wie überall, hebt auch mit Hinsicht auf das Ich der Idealismus sich selber auf und mündet in einen absoluten Nihilismus, sobald er die letzten Konsequenzen seines einseitigen Standpunktes zieht. Dies giebt auch Rickert zu, wenn er sagt („Der Gegenstand der Erkenntnis“, Frb. 1892, S. 14), „dass der erkenntnistheoretische Idealismus, konsequent entwickelt, zur ausdrücklichen Leugnung des individuellen Subjekts führen muss, da genau betrachtet alles Individuelle im Subjekt immanentes Objekt ist“. Nur ist er im Irrtum, wenn er glaubt, über die vorliegende Schwierigkeit durch die Hypothese eines „Bewusstseins überhaupt“ (S. 14) oder wie er sich an anderer Stelle (S. 79, 81) ausdrückt „unpersönlichen Bewusstseins“ oder (S. 36, 78) „erkenntnistheoretischen Subjekts“ — man wird hier unwillkürlich an Fichte's „überindividuelles“ Ich erinnert (vergl. Windelband, „Geschichte d. neueren Phil.“, II, S. 208 ff.) — hinauszukommen. Denn dieses ist letzten Endes ebenso Bewusstseinsinhalt, wie alles übrige, und genau in demselben Sinne dem „Satze der Phänomenalität“, wie ihn Dilthey genannt hat, unterworfen, wonach „Alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung steht, Thatsache meines Bewusstseins zu sein“. Dieser von Rickert, Schuppe, Rehmke, Natorp u. a. erstrebte Neufichteanismus nimmt in der Gegenwart eine hervorragende Stellung ein und hat namentlich die Logik und Erkenntnistheorie in vieler Hinsicht wertvoll bereichert; da sie indessen die soeben angedeutete Fundamentalschwierigkeit nicht ernstlich ins Auge zu fassen wagt und wohl auch mit dem besten Willen nicht beseitigen könnte, dürfte sie letzten Endes doch nur als Übergangsstadium für die Entwicklung der Philosophie in Betracht kommen.

Die letzten Konsequenzen seines Prinzips hat also, wie gesagt, noch kein Idealist gezogen. Wohl aber finden sich vielfach Theorien, welche als Kompromisse zwischen idealistischer Weltanschauung und Realität des Ich gelten können.

Besondere Berücksichtigung scheint mir diejenige Erhardt's zu verdienen, einmal, weil die im ersten Bande seiner „Metaphysik“ enthaltene erkenntnistheoretische Grundlegung die meines Wissens ausführlichste und sachlichste Begründung der Idealität der Zeit, dieser für das Ichproblem wichtigsten formalen Kategorie, geliefert hat, und dann auch, weil er dem Verhältnis des Ich zum Bewusstsein selbst eine eingehende Erörterung widmet (S. 425—434). Meine nachfolgenden Bemerkungen schliessen sich an diese Stelle an.

Was vor allem an Erhardt's Darlegungen auffällt, ist die Unbestimmtheit der Ausdrucksweise, soweit das Ich in Frage kommt. Es ist ihm oft gleichbedeutend mit „Seele“, an anderen Stellen wieder mit „Bewusstsein“, wie überhaupt diese zwei letzteren Ausdrücke ohne Rechtfertigung gelegentlich promiscue gebraucht werden, während anderen Orts hinwiederum die Seele der „Träger des Bewusstseins“ ist. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ist nur die letzte der angegebenen Bedeutungen angängig; unter „Seele“ versteht man im allgemeinen das selber nicht ins Bewusstsein tretende Substrat der psychischen Prozesse eines organischen Wesens. Ob ein solches Substrat überhaupt vorhanden ist, ist eine Frage für sich, die mit der Definition des Seelenbegriffs nichts zu thun hat. Jedenfalls muss sich aber der Erkenntnistheoretiker dessen bewusst sein, dass er von der Seele nicht unmittelbar weiss.

Indessen ist diese unmittelbare Selbstwahrnehmung gerade dasjenige, was Erhardt beweisen will und zugleich schon durch seine Identifikation von „Seele“ und „Bewusstsein“ voraussetzt. Für Erhardt wäre ein Beweis seiner Behauptung eigentlich überflüssig, da sie ja einen Teil seiner Voraussetzungen bildet. Sein Beweis stützt sich nun im wesentlichen darauf, dass wir „bei der inneren Erfahrung, die wir von unserer eigenen Seele, von den Zuständen unseres eigenen Bewusstseins haben, dem wahren Sein der Dinge um so viel näher stehen, als wir von demselben bei äusseren Wahrnehmungen unter dem Einfluss

der Raumvorstellung weiter entfernt sind; denn an Stelle der letzteren tritt bei der inneren Wahrnehmung ja nicht etwa eine andere beschränkende Auffassungsform. Wenn also die Seele auch Erscheinung wäre, so würde sie doch hinsichtlich des ihr zukommenden Grades von Realität nicht auf eine Stufe mit der Materie zu stellen sein. Schon hierin liegt ein bedeutsamer, von Kant nicht gewürdigter Unterschied; dieser Unterschied stellt sich aber als noch grösser heraus, wenn wir bedenken, dass Materie und Seele nicht etwa in gleicher Weise einem dritten Subjekt, sondern dass die Materie der Seele und diese sich selbst erscheint."

Der Kern dieser Argumentation besteht in der schon eben erwähnten Ansicht, nach welcher unräumliche Bewusstseinsinhalte vor räumlichen den Vorzug grösserer Unmittelbarkeit haben sollen. Man mag dies im allgemeinen zugeben, aber gerade für Erhardt, der von dem idealistischen Apriori der Raumanschauung durchdrungen ist, verliert dieser Unterschied der räumlichen und unräumlichen Vorstellung jede Bedeutung. Auch der Raum ist ja nichts als Produkt einer apriorischen Funktion, und wie sollte es auch anders sein, da ja eine transcendente Kausalität, und damit die Möglichkeit, dass irgend etwas Transcendentes — vorausgesetzt, dass es existiert — in das Bewusstsein treten könne, a limine geleugnet wird. Übrigens ist die Räumlichkeit nur eines der vielen kategorialen Verhältnisse, mit denen die äussere Erfahrung behaftet ist; und wenn man auch von der Räumlichkeit abstrahieren wollte, so bliebe noch vielerlei als Objekt des Bewusstseins übrig, und diesem allem, z. B. den modalen, kausalen, substantialen Beziehungen der objektiv-realen Sphäre würde dann wegen ihrer Raumlosigkeit nach Erhardt's Theorie dieselbe Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zukommen müssen, wie der „Seele". Man sieht, es lässt sich vom idealistischen Standpunkt aus überhaupt kein wesentlicher Gegensatz zwischen innerer und äusserer Erfahrung konstruieren.

Aber selbst wenn wir Erhardt den von ihm behaupteten

„bedeutsamen Unterschied“ zugestehen. so scheitert doch seine Deduktion an der Unrichtigkeit seiner anderen Annahme, die darin besteht, dass „die Seele sich selbst erscheint“. Schon mit Hinsicht auf seine eigenen subtilen Ausführungen über die Nicht-Existentialität der Zeitlichkeit (S. 376 ff.) hätte er daran Anstoss nehmen müssen, mit einem Begriff zu operieren, der, wie „Seele“, eine reale Zeitlichkeit involviert. Denn „Seele“ ist eben einmal etwas Zeitliches und dies ist ohne Zweifel auch Erhardt's Meinung. Für die Momentaneität des subjektiven Geschehens hätten andere Ausdrücke zur Verfügung gestanden, wie „Bewusstseinszustand“, „Erscheinung“ für die ideal-phänomenale Seite, „Funktion“ oder „Prozess“ für die transcendent-reale. Dasjenige nun, was Erhardt über die Irrealität des Zeitlichen am Bewusstseinsablauf gesagt hat, muss ich für vollkommen zutreffend halten. Ich glaube nicht, dass jemals die Idealität und Apriorität der Zeit, welche von dem Bewusstsein als die Form seines eigenen Geschehens vorgefunden wird, eine exaktere und glücklichere Darstellung gefunden hat, als gerade bei Erhardt. Er hat gezeigt, dass die subjektive Zeit einer ursprünglichen Anlage des Subjekts entspringt, die zu ihrer Entwicklung zwar bestimmter Anregungen bedarf, aber deshalb nicht das Erzeugnis dieser Anregungen ist (S. 387), und dass der unmittelbare Bewusstseinsinhalt seine Stelle immer in der Gegenwart hat, die ganz gleichgültig alles das umfasst, was wirklich im Bewusstsein vorhanden ist (S. 396). Umso befremdender ist die Art und Weise, wie mit dem Seelenbegriff operiert wird. Hätte Erhardt das im Auge gehabt, was er wenige Seiten zuvor über das Illusorische einer unmittelbaren Wahrnehmung des Bewusstseinsablaufes gesagt hat, so wäre er jedenfalls gegen den Rückfall in den unkritischen Realismus, den er mit seiner unmittelbaren Ichwahrnehmung begeht, geschützt gewesen. So bleibt aber nichts übrig, als zur Widerlegung Erhardt's auf dessen eigene Untersuchungen zu verweisen, wenn man nicht selbst diese ausführlich wiederholen will.

Aber noch durch eine andere Ungenauigkeit leidet Erhardt's Beweisführung zu Gunsten einer unmittelbaren Anschauung des Ich, nämlich durch seine Nichtunterscheidung von Stoff und Materie. Sie besteht darin, dass er unter „Materie" den mit den sinnlichen Qualitäten behafteten Stoff versteht, und das reale Substrat des Stoffes, also das, was die realistische Philosophie gemeinsam mit der Naturwissenschaft als Materie bezeichnet, als Idealist leugnet oder vielmehr ignoriert, da er sich des erkenntnistheoretischen Unterschiedes des kraftlosen, in Qualitäten aufgelösten, phänomenalen und subjektiv-idealen Stoffes von der transcendent-realen, durch ihre Kraft wirksamen Materie nicht bewusst ist. Nur so ist es zu erklären, wenn Erhardt sagt (S. 426): „Die Materie geht darin auf, Erscheinung für ein anderes Subjekt, nämlich die Seele zu sein". Auf diese Weise muss er dazu gelangen, der „Seele" eine überragende Bedeutung beizulegen; sie wird der Träger der Welt, und es ist nur zu verwundern, dass Erhardt nicht zu der Konsequenz des Solipsismus fortschreitet. Daran hindert ihn aber die Vielheit der Seelen, durch die er im Widerspruch mit seiner idealistischen Tendenz zu einer realistischen Deutung des Raumes, als des principium individuationis, getrieben wird. Doch würde es an dieser Stelle zu weit führen, den komplizierten Gedankengängen des lehrreichen Philosophen weiter nachzugehen. Nur das eine möchte ich hier noch bemerken, dass, wie mir scheint, dieser Fortschritt zu transcendental-realistischen Theorieen eine weit glücklichere Lösung des Ichproblems durch Erhardt erhoffen lässt, wie wenn er sich dem Allbewusstseinsstandpunkt zugewandt hätte. Eröffnet er doch die Möglichkeit, die erkenntnistheoretische Zweiteilung, die bei der äusseren Erfahrung schon teilweise vollzogen ist, auch auf die innere zu übertragen, sodass das vorgestellte Ich von dem vorstellenden unterschieden wird.

Wir sind mit dieser Kritik des Seelenbegriffs dem Ziel unserer Untersuchung schon wesentlich näher gerückt. Jeden-

falls ist das, was sich im Bewusstsein als Seele oder als Substrat des Denkens darbietet, nicht selbst etwas Reales. Denn ein Bewusstseinsinhalt kann unter keinen Umständen real sein. Das vorgestellte Ich ist daher auch nicht etwas Thätiges oder Wirkungsfähiges, denn der Bereich des Wirkens ist die bewusstseinstranscendente Wirklichkeit, und das vorgestellte Wirken ist keines mehr, da alle Wirksamkeit beim Eingehen in die Form des bewussten Seins getötet und nur durch Nachbildungen in Gestalt von Bewegungserscheinungen oder sonstigen Empfindungen für das Subjekt repräsentiert wird. Dem vorgestellten Ich mangelt aber schliesslich auch die begriffliche Einheitlichkeit, d. h. die Fähigkeit, uno obtutu erfasst zu werden, was zur Genüge erhellt, wenn man versucht, sich klar zu machen, was man eigentlich unter „Ich“ versteht.

Wenn sich aber so der Begriff des Ich als im höchsten Grade unanschaulich und daher unrealisierbar herausstellt, liegt es nahe, behufs Gewinnung eines festen Punktes zu den ihn konstituierenden Elementen weiterzuschreiten bzw. herabzusteigen, und als solche erweisen sich die Bewusstseinsvorgänge. „Der einfachste Blick auf mein eigenes Bewusstsein lehrt mich, dass ich ein Wissen von meinen eigenen Bewusstseinsvorgängen besitze“ (Volkelt, „Erfahrung und Denken“, S. 28). Dieser Satz drückt eine unbestreitbare Wahrheit aus, indessen bedarf er für unsere Zwecke noch in einer Beziehung einer genaueren Bestimmung; denn unter „Bewusstseinsvorgängen“ kann man ebensowohl die einzelnen Bewusstseinsinhalte und -zustände verstehen, als die dem Bewusstsein zugrunde liegenden und von demselben begleiteten psychischen Vorgänge oder Funktionen, die selbst nicht bewusst werden. Von diesen zwei Bedeutungen ist nun die letztere selbstverständlich ausgeschlossen, da ich von etwas nicht-Bewusstem nur mittelbar etwas wissen kann. Wenn das Wort „Bewusstseinsvorgang“ in dem gegebenen Zusammenhang einen Sinn haben soll,

so kann es nur der von „Bewusstseinszustand“ sein, was also dafür eingesetzt werden könnte.

Aber auch bei Bewusstseinszuständen, d. i. einem zeitlich geordneten Nebeneinander oder Nacheinander, kann man nicht stehen bleiben, wenn es darauf ankommt, das Elementarste des Bewusstseins festzustellen. Unmittelbar gegeben ist nämlich nicht ein zeitliches Auseinander des Bewusstseins, sondern jeweils nur der momentan gegenwärtige Bewusstseinsinhalt. Nur die augenblickliche Gegenwart ist, und deshalb ist auch die Aktualität des Bewusstseins stets auf diese beschränkt. Realität kommt nur dem unteilbaren Zeitpunkt zu, der zwischen Vergangenheit und Zukunft liegt. Daher kann auch das Bewusstsein nur in dem punktuellen Momente der Gegenwart wirklich sein, und dasselbe gilt auch von dem Inhalt des Bewusstseins, gleichgültig, welcher Art dieser Inhalt ist. Hieraus folgt — und dies festzustellen erscheint von Wichtigkeit —, dass auch nur der gegenwärtige Bewusstseinsinhalt unmittelbar gegeben ist, nicht aber eine Mehrheit von solchen, wie sie sich etwa im Bewusstseinsablauf darstellt. Der Bewusstseinsablauf ist nämlich nicht in der eigentlichen realistischen Bedeutung des Wortes, vielmehr wird die Anschauung desselben durch die apriorische Kategorialfunktion der Zeit als ideelles Gebilde innerhalb eines momentanen und in sich zeitlosen Bewusstseinszustandes erzeugt. Eine Zeitreihe von passiven Vorstellungen ergiebt sich für das Bewusstsein ebensowenig aus einer Summierung aktueller zeitloser Bewusstseinszustände, wie sich die räumliche Anschauung aus einer Summe unräumlicher Empfindungen bildet. Zur Erklärung der Genesis der Raumanschauung hat man seine Zuflucht zu Lokalzeichen genommen, ähnlich wird man — beiläufig gesagt — die Entstehung der Zeitanschauung durch eine Art von Temporalzeichen erklären müssen, wenn auch nicht abzusehen ist, wie man sich diese vorzustellen hat. Denn wie könnte die zeitliche Ordnung des Gewesenen in der Erinnerung möglich sein, wenn nicht durch eine selbst

unbewusst bleibende Ordnung, welche irgendwie mit der realen Entstehung der Bewusstseinsvorgänge in Beziehung und stetem Zusammenhang sich befindet? In dem einzelnen Bewusstseinsmomente kann der Grund dieser zeitlichen Anordnung jedenfalls nicht gefunden werden, und daher erscheint mir auch die Ablehnung einer derartigen Temporalzeichentheorie durch Erhardt, dessen sonstigen Ausführungen über die Apriorität der ideellen Zeitlichkeit ich im übrigen durchaus beistimme, nicht genügend begründet.

Die Frage nach dem Wesen und der Entstehung des Zeitbewusstseins ist von zu grosser Bedeutung für das uns beschäftigende Problem, als dass ich eine mit den obigen Ausführungen in teilweisem Widerspruch befindliche Hypothese unerwähnt lassen könnte, die von einer Seite aufgestellt worden ist, welcher wir besonders wertvolle Untersuchungen über das Ich verdanken. Ich meine die in Hartmann's „Kategorienlehre“ S. 83 ff. entwickelte Lehre von der Entstehung der subjektiven Zeit. Hiernach bilden „die unmittelbar über der Unterschiedsschwelle liegenden Zuwachse“ von Zeitempfindungen die letzten unüberwindlichen Einheiten, aus deren Aggregation sich mosaikartig die subjektive Zeitwahrnehmung zusammensetzt. Ob und inwieweit Hartmann's Theorie mit anderweitigen Ergebnissen der physiologisch-psychologischen Forschung übereinstimmt oder vereinbar ist, kommt hier nicht in Betracht, wohl aber, dass es selbst eine Theorie ist, die mit anderen wissenschaftlichen Hypothesen zur Erklärung des Zeitgefühls die Eigenschaft teilt, dass sie die reale Zeit ausserhalb des Bewusstseins schon voraussetzt. Dadurch verliert aber Hartmann's Annahme ihre Bedeutung für die erkenntnistheoretische Frage, ob die Zeit lediglich eine Form des Bewusstseins oder zugleich eine bewusstseinstranscendente reale Form ist. Hartmann*) nimmt an, dass die Zeitlichkeit

---

*) Ebenso Drews „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik“, Frb. 1898: „Der transcendenten Zeitfolge entspricht in unserem Be-

des Bewusstseinsablaufs unmittelbar wahrgenommen wird, befindet sich aber hiermit im Widerspruch mit seinem im übrigen konsequent durchgeführten erkenntnistheoretischen Dualismus, nach welchem überhaupt nichts in seinem An-sich-sein wahrgenommen werden kann. Ich kann daher auch Hartmann's gelegentliche Gleichsetzung von konsequentem Idealismus mit „Traumidealismus“ *) nicht für richtig halten, insofern beim Traum die Realität des Bewusstseinsablaufs und hiermit auch der Zeit nicht eliminiert ist. Allerdings giebt Hartmann streng genommen eine Realität des Bewusstseinsablaufs nicht zu, sondern (laut frdl. brieflicher Mitteilung) „nur ein Sein im Sinne der Thatsächlichkeit oder des unmittelbaren Gegebenseins, das nur einen idealen Ablauf hat; die Realität des zeitlichen Ablaufs steckt erst in der realen, unbewussten, bewusstseinerzeugenden Thätigkeit“. Nach meiner Ansicht wird indessen durch diese Formulierung, nach welcher „das Sein im Sinne der Thatsächlichkeit“ des Bewusstseins einen „idealen Ablauf habe“, das Wesentliche des von mir erhobenen Einwandes nicht entkräftet, indem der Bewusstseinsablauf, mag er als „ideal“ oder als „real“ bezeichnet werden, in dem obigen Zusammenhang von dem unmittelbar gegenwärtigen Bewusstseinszustand, der allein thatsächlich gegeben ist, nicht

---

wusstsein die subjektive Zeitfolge von Empfindungen, und nur das kann Gegenstand der Untersuchung sein, auf welche Art wir eine Vorstellung der Zeitverhältnisse gewinnen . . . . Die Zeit ist sonach keine apriorische Funktion der Seele, weil es ohne Zeit auch keine Empfindung geben könnte.“

*) Vgl. „Grundproblem der Erkenntnistheorie“, S. 58 ff.: „Der konsequente transcendentale Idealismus kann auch Traumidealismus genannt werden.“ Anderswo macht sich eine richtigere Einsicht in die wahren Konsequenzen des Idealismus geltend, so (S. 65): „Der transcendentale Idealismus kann eigentlich immer nur mit der momentanen Gegenwart des absoluten Lebenstraumes rechnen“, wo nur das „eigentlich“ nicht am Platze und durchaus überflüssig ist. Vgl. ferner „Kritische Grundlegung des transc. Realismus“, 3. Aufl., S. 46—48, wo aber mehr das Illusionistische als das Nihilistische der idealistischen Konsequenzen zum Ausdruck gebracht wird.

umspannt gedacht wird, vielmehr im Verhältnis zu dem momentan gegenwärtigen Bewusstseinszustand das Umspannende und daher Transcendente ist. Thatsächlich gegeben ist eben nur meine momentane Vorstellung; alles was über dieselbe hinausliegt, ist nicht, ist daher nicht-seiend im absoluten Sinne des Wortes, und ich kann daher auch nicht, ohne über das Thatsächliche und unmittelbar Gegebene hinauszugehen, sagen, dass jenes zu diesem irgend eine Beziehung „habe", denn hierin liegt schon eine mit dem streng empiristischen Prinzip unverträgliche Hinausprojicierung eines Bewusstseinsimmanenten in eine supponierte transcendente Sphäre.

Es ist ja in der That sehr verführerisch, den Empfindungsablauf als unmittelbar zeitlich gegebenen zu betrachten. Dem steht aber entgegen, dass der Satz der Phänomenalität, nach welchem alles Sein mir nur als Inhalt einer Vorstellung gegeben ist, auch auf ihn Anwendung findet, dass er zwar in einem gegebenen Moment als bewusstseinsimmanentes Objekt sich darbietet, in seinem An-sich-sein aber ebenso wenig zugänglich ist, wie irgend sonst ein Gegenstand der Erfahrung. Dies ist aber auch schon aus dem Grunde ausgeschlossen, weil die Vorstellung des Bewusstseinsablaufs — und nur mit der Vorstellung haben wir überhaupt zu rechnen — das Ergebnis einer Synthese vergangener d. i. irrealer Bewusstseinszustände ist, welche sich nur dadurch realisieren lässt, dass jene Zustände in einer simultanen Anschauung verknüpft werden. Wenn aus einer solchen Anschauung nun irgend etwas herauskommen soll, wie Zeitempfindung, die unzertrennlich ist von der Wahrnehmung extensiver Unterschiede der Dauer, so müssen in den psychischen Elementen, aus welchen das Zeitbewusstsein konstruiert wird, jene Unterschiede repräsentative enthalten sein, aber jedenfalls nicht als zeitliche, da keine unmittelbare Beziehung zwischen einem Gegenwärtigen und Vergangenen, d. h. Seienden und Nichtseienden, denkbar ist. Die ins Bewusstsein fallende Vielheit von Zeitmomenten

setzt in dem Substrate dieser Vorstellung eine Verschiedenheit voraus, die aber selbst nicht zeitlich ist. Es verhält sich hier ähnlich, wie bei der unbewussten Produktion der Räumlichkeit, deren psycho-physische Elemente auch nicht selbst schon räumlich sein können. Es ist Lotze's Verdienst, diese Thatsache festgestellt und in seiner Theorie der Lokalzeichen niedergelegt zu haben. Es ist nur ein naheliegender Analogieschluss, wenn man, wie ich dies schon angedeutet habe, entsprechend den Raumzeichen auch Zeitzeichen annimmt. Ist es auch vielleicht nur eine Hilfshypothese, vermittelst deren wir uns ewig verschlossene Verhältnisse nahe zu bringen suchen, so ist es doch eine solche, die nach dem Stande unserer Kenntnisse logisch gefordert ist, und die, wie ich glaube, von jedem, der einmal Sinn und Bedeutung davon erfasst hat, als unabweisliche wird anerkannt werden müssen.

Auf die Bedeutung der Zeit mit Hinsicht auf das Zustandekommen der Erfahrung wurde schon an anderer Stelle hingewiesen. Es wurde dort schon ausgeführt, dass die genannte Kategorie die allererste Stelle unter den für das Bewusstsein in Betracht kommenden Kategorien einnimmt, und zwar deswegen, weil sie die conditio sine qua non des Bewusstseins ist, und weil sogar die Vorstellung und der Begriff des Bewusstseins nicht zustande käme, wenn die Vorstellung und der Begriff der Zeitlichkeit nicht schon zuvor als etwas positiv Gegebenes vorhanden wäre und für die Bildung der komplizierteren Begriffe zur Verfügung stände. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn man es als eine allgemein gültige Thatsache behauptet, dass in jedem Begriff, mag er im besonderen sein wie er wolle, ein zeitliches Element enthalten ist, welches vielleicht nicht immer im Blickpunkt des Bewusstseins steht, das sich aber jederzeit aus seinem impliciten Verhältnis durch logische Zergliederung des Begriffs explicieren liesse. Die Zeitlichkeit des Bewusstseins, Denkens, Vorstellens und infolge dessen auch des Handelns ist demnach für eine naive Betrachtung

als etwas Selbstverständliches und keiner weiteren Erklärung Bedürftiges unmittelbar gegeben, und über dieses unmittelbare Gegebensein wird sich auch kein Zweifel geltend machen können, da das Denken auch bei dem angestrengtesten Denken über sich selbst nie an einem Punkte angelangt, welches den Kategorialbegriff der Zeit nicht schon voraussetzte. Indessen giebt die Kategorie der Zeit doch noch zu verschiedenen kritischen Fragen Anlass, und zwar zunächst zu der mehr psychologischen, als erkenntnistheoretischen, was denn das Eigentümliche und Wesentliche der Zeitkategorie sei, alsdann, wie sie zustandekomme, und schliesslich, in welchem Verhältnis die erkenntnistheoretisch immanente Zeit zu einer problematischen transcendenten Zeit stände.

Da wird man sich denn vor allem darüber klar sein müssen, dass unser Begriff, Anschauung, Vorstellung (oder wie man es sonst bezeichnen mag) der Zeit genau ebenso wie jeder andere Abstraktionsbegriff auf Grund der Erfahrung gewonnen ist, wobei für den Begriff der Erfahrung abgesehen von der Zeitlichkeit derselben das Bestehen aus einer Vielheit von einzelnen Wahrnehmungen oder Erfahrungselementen wesentlich ist. Die Vorstellung der Zeitlichkeit wird ohne besondere Reflexion auf dieselbe in der Weise erzeugt, dass die lineare eindimensionale Ausdehnung des Bewusstwerdens und des Vorstellens eine durch äussere und innere Bedingungen geregelte Ordnung und Folge der einzelnen bewussten Momente mit sich bringt und dass zu dieser Kategorialfunktion der Kategorialbegriff der Zeit dadurch hinzukommt, dass jene Ordnung und das noch nicht an und für sich bewusste quantitative Verhältnis der zwischen einzelnen Bewusstseinsmomenten verstrichenen Zeitintervalle im Bewusstsein objektiviert wird.

Der Kategorialbegriff der Zeit ist also nicht mit der Kategorialfunktion der Zeit zu verwechseln. Abgesehen davon, dass ersterer eine Abstraktion aus einer Vielheit von Erfahrungsthatsachen ist, während die Kategorialfunktion das

erzeugende Prius eben dieser Erfahrung ist (dessen wir allerdings auch erst durch induktive Bearbeitung der Erfahrung bewusst werden), ist uns, d. h. für unser Bewusstsein und Denken, nur der Begriff der Zeit unmittelbar als Teil und Glied unseres Bewusstseinsinhaltes gegeben, während die von der zufälligen subjektiven Vorstellung unabhängige zeitliche Anordnung der Erfahrung selbst nicht in ihrem Ansichsein in das Bewusstsein eingehen kann, sondern nur durch die besonderen Vorstellungen des zeitlichen Geschehens gedacht wird, behaftet mit der dem Vorstellungs- und begrifflichen Sein eigentümlichen Form. Es liegt also eine Korrelation zwischen bewusstseinsimmanenter und -transcendenter Zeit ohne Zweifel vor, und auch der Idealist kann sich gegen diese Thatsache nicht auflehnen: die Zeit erweist sich hier als dem idealistischen Prinzip überlegen, und selbst wenn es gelingt, die Frage nach der Existentialität, oder was dasselbe heisst, Bewusstseinstranscendenz der Zeit in ihrer ganzen Tragweite zu überschauen, so kann doch auch dies wiederum nur unter der Voraussetzung geschehen, dass man gegen den zeitlichen Ablauf des zu einer derartigen Überlegung erforderlichen Gedankenprocesses, also gegen die Zeitlichkeit des Denkens selbst, vorübergehend willkürlich die Augen verschliesst.

Diese Eigentümlichkeit der auf das Wesen der Zeit gerichteten erkenntnistheoretischen Überlegung ist indessen geeignet, auf den Punkt hinzuführen, an welchem der Hebel zur Beseitigung der vorliegenden Schwierigkeiten angesetzt werden muss. Es hat thatsächlich keinen Wert, über die Zeitlichkeit des äusseren Geschehens, des Handelns oder anderer komplizierter Vorgänge zu disputieren und zu reden, solange nicht festgestellt ist, wie es sich mit der Zeit bei dem inneren Geschehen des subjektiven Bewusstseinsablaufs verhält. Statt also der Frage: „Wie ist Zeit möglich?“ im Sinne Kants durch Erwägungen allgemeiner Art und durch den Versuch, eine von vornherein in Aussicht genommene erkenntnistheoretische Stellungnahme durch

Beweise zu rechtfertigen, näher zu treten, empfiehlt es sich aus der Natur der Sache heraus, zunächst unter Absehung von allem Äusseren nichts weiter zu berücksichtigen als den Bewusstseinsablauf nach seiner rein-formalen Seite und durch Zergliederung desselben in seine Elemente dessen habhaft zu werden zu suchen, was als das eigentliche Material, aus dem sich der Begriff des Bewusstseins bildet, angesehen werden kann.

Da ist es denn von entscheidender Bedeutung, dass man sich darüber klar ist, dass der Bewusstseinsablauf, soweit wir uns desselben bewusst sind, — und nur als spezielles Objekt des Bewusstseins kommt selbstverständlich der Bewusstseinsablauf für uns in Betracht, — die Zeit als begriffliches, vorgestelltes, ideales Element in sich enthält, dass wir aber zu der Bildung einer derartigen Vorstellung, welche das Zeitliche am Bewusstseinsablauf zum Gegenstand hat, auf eine ganz spezielle und momentane Vorstellung angewiesen sind; denn, als Begriff und Vorstellung betrachtet, macht der Bewusstseinsablauf von der Regel, dass die begrifflichen Einzelvorstellungen momentan sind, keine Ausnahme. Man nehme z. B. gerade die Erörterung, in welcher wir uns eben befinden: die verschiedensten Begriffskombinationen lösen sich ab, neue Begriffe treten hinzu und verbinden sich zu neuen Vorstellungsgebilden; auch der „Bewusstseinsablauf“ ist einer von diesen Begriffen, aus welcher sich der Text unserer Betrachtung unter mannigfacher Verschlingung der Fäden webt. Die ganze Überlegung vollzieht sich als ein zeitlicher Ablauf der Gedanken, aber wenn innerhalb derselben von einem „Bewusstseinsablauf“ die Rede ist, so wissen wir, dass wir beides nicht in einen Topf werfen dürfen, dass der zeitliche Ablauf dieser Untersuchung mit Bezug auf den Gegenstand dieser letzteren transcendent ist und bleibt, während der Begriff des Bewusstseinsablaufs als Gegenstand der Überlegung nicht gut anders als immanent sein kann.

Der Bewusstseinsablauf ist demnach gar nicht unmittel-

bar „gegeben“, wenn man es mit der genauen Entsprechung des Ausdrucks ernst nimmt, sondern höchstens mittelbar, nämlich vermittelt durch eine Vorstellung, die sich in einem gewissen Zeitpunkt innerhalb der Vorstellungskette bildet. Diese einzelne Vorstellung ist denn auch, wenn wir davon absehen, was der jeweilige Inhalt der Vorstellung ist, das letzte, einfachste und nicht weiter zerlegbare, das einzige, was jeweils dem Bewusstsein unmittelbar gegeben ist. Des weiteren entnehmen wir dieser Betrachtung, dass deswegen, weil kein Grund vorhanden ist, eine Vorstellung der andern über- bezw. unterzuordnen, weil also die Vorstellungen als Glieder einer in sich geschlossenen und einheitlichen Reihe einander gleichwertig sind, von dem spezifischen Charakter der einzelnen Vorstellungen abstrahiert werden darf, und die Vorstellung, ganz im allgemeinen betrachtet, als das Grundelement des Bewusstseins, wie überhaupt alles subjektiven Seins, aufzufassen ist. Des weiteren folgt aus dem Gesagten, dass sich die Frage des Verhältnisses des Bewusstseins i. a. zur Zeit auf die nach dem Verhältnis der einzelnen Vorstellung zur Zeit reduzieren lässt.

Allerdings so ganz einfach und durchsichtig ist das Zeitverhältnis auch auf dieser elementareren Stufe noch nicht. Verschiedenes muss erwogen werden. Zunächst: Ist die einzelne Vorstellung von wenn auch noch so geringer zeitlicher Dauer? Oder tritt die Vorstellung, ihrem ideellen Inhalt nach, der ja von dem zeitlichen Eingeordnetsein der betreffenden Vorstellung nicht tingiert ist, vollkommen aus dem zeitlichen Verhältnis heraus, wäre also selber unzeitlich und würde nur nachträglich und vermittelst einer besonderen späteren Reflexion in den Vorstellungsablauf eingeordnet? Und ferner, wie lässt sich denn, vorausgesetzt, dass die einzelne Vorstellung eine gewisse Dauer hat, das Zeitintervall zwischen Anfang und Ende derselben bestimmen? Ist das nicht wiederum nur durch andere Empfindungen und Vorstellungen, also ideelle Zustände, möglich, sodass aus einem circulus vitiosus insofern gar nicht herauszukommen

wäre, als man Gleiches mit Gleichem zu messen gezwungen wäre? Wie ist ausserdem eine solche andauernde Vorstellung möglich? Ist sie zusammengesetzt aus unendlich vielen Zeitdifferentialen, die unter sich gleich oder jeweils nur minimal von einander abweichend ein einheitliches Gesamtbild ähnlich zu stande bringen, wie der Anblick einer raschen Folge von Momentaufnahmen eines in der Bewegung begriffenen Gegenstandes? Oder steht sie mit einem Schlage da, um nach einiger Zeit zu erlöschen? Alle diese Fragen hängen eng mit einander zusammen, und nur die Rücksicht auf die enge Begrenzung des unserer Arbeit gesteckten Zieles kann es entschuldigen, wenn wir unter möglichstem Fernhalten psychologischer Erwägungen das, was für die erkenntnistheoretische Betrachtung des Zeitproblems von Wichtigkeit erscheint, hervorheben.

Und da ergiebt sich, wenn man dieses Verhältnis von Zeitlichkeit und Einzelvorstellung in seinem ganzen Umfange von dem Standpunkte der Erkenntnistheorie aus erwägt, als ein von selbst einleuchtendes, nicht weiter deducierbares, sondern nur durch eine Art von nicht-sinnlicher Anschauung erfassbares wichtigstes Resultat die Einsicht, dass die Zeit in dem Bewusstsein nicht anders vorliegt, wie irgend ein anderes Bewusstseinsobjekt: sie ist eben für uns nur ideal und bewusstseinsimmanent, und sowenig wir mit Bezug auf einen sinnlichen Gegenstand apodiktisch etwas darüber aussagen können, ob dem vorgestellten Gegenstand ein wirklicher entspreche, so wenig können wir dies mit Hinsicht auf die Zeit. Es bewahrheitet sich also auch hier der empiristische Grundsatz, dass uns alles nur in der Erfahrung gegeben ist, und dass wir mit dem besten Willen über etwas Bewusstseins-Transcendentes nichts mit Gewissheit aussagen können. Mit Wahrscheinlichkeit, ja! In vielen Fällen sogar mit einer Wahrscheinlichkeit, die an Gewissheit grenzt, und die für uns den Wert der Gewissheit annehmen kann, ohne dass wir befürchten müssten, unser Rechnungsansatz würde deswegen falsch werden. Diese

Wahrscheinlichkeit besteht auch, und zwar in sehr hohem Masse mit Hinsicht auf die erkenntnistheoretische Korrelation der vorgestellten und der wirklichen Zeit. Dass eine der vorgestellten Zeit entsprechende bewusstseinstranscendente und von der besonderen Form des ideellen Seins unabhängige Zeit, oder, vorsichtiger ausgedrückt, eindimensionales Verhältnis besteht, ist eine Annahme, die nach dem Gesagten nicht weiter zu beweisen und daher nur Axiom ist. Sie ist aber, im Gegensatz zu dem idealistischen Axiom, von dem wir früher sprachen, von einer so hohen Wahrscheinlichkeit, dass ein Beweis hier ebenso überflüssig erscheint, wie für den geometrischen Satz, dass die Gerade die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten ist.

Es liegt mir also durchaus fern, durch meine kritische Stellungnahme gegenüber Hartmann dessen erkenntnistheoretischen Resultate, welche auf die Behauptung einer transcendentalen Beziehung der bewusstseinsimmanenten Zeit zu einer transcendenten abzielen, irgendwie in Abrede stellen zu wollen. Im Gegenteil glaube ich, dass der Idealismus nur durch die strikte Darlegung dessen endgültig zu überwinden ist, dass er, wenn er konsequent sein will, nicht einmal von einer Mehrheit oder einem zeitlichen Ablauf von Vorstellungen reden darf, dass er sich also zum Bekenntnis des absoluten Nihilismus reduziert sieht, was noch weniger bedeutet als „Agnosticismus“ oder „der Begriff des absoluten Scheins“, mit welchem Hartmann die letzten Konsequenzen des erkenntnistheoretischen Idealismus charakterisiert hat (Krit. Grdl. des transc. Real., 3. Aufl., S. 47). Und andererseits glaube ich, dass der Standpunkt des kritischen Realismus nur dann gegen alle idealistischen Einwände gefeit ist, wenn er die Anwendbarkeit des Satzes der Phänomenalität auf alles und jedes, was Inhalt der Erfahrung ist (und ausserhalb derselben existiert ja nichts für uns als bewusste Wesen), also auch auf den Bewusstseinsablauf, zugiebt. Solange der transcendentale Realismus diese Notwendigkeit nicht einsieht, ist er rückständig und

hat keine Erwiderung auf den von idealistischer Seite geführten Nachweis der Apriorität der Zeit, den er nur anzunehmen braucht, um eine neue Waffe gegen den Idealismus zu besitzen. Das Grundprinzip für die Widerlegung des transcendentalen Idealismus beruht aber in dem von Volkelt proklamierten Prinzip der logischen oder Denknotwendigkeit, welche für die Mannigfaltigkeit des Erfahrungsinhaltes eine Erklärung fordert und diese nur in der Annahme einer bewusstseinstranscendenten Verschiedenheit und Vielheit findet. Aus diesem Prinzip, wenn es auf die Vielheit der von einer Bewusstseinseinheit umspannten Vorstellungen angewendet wird, ergiebt sich die notwendige Anerkennung einer realen zeitlichen Ordnung, welche sowohl für den subjektiven Bewusstseinsablauf, wie für den Ablauf der materiellen Veränderung unserer Umgebung massgebend ist. Man mag sich allerdings fragen, wie das transcendente Korrelat der vorgestellten Zeit zu dieser sich ihrer Wesenhaftigkeit nach verhält, und auch zu jenen physischen und psychischen Zustände, welche, wie wir annehmen müssen, die subjektive Kategorialfunktion der Zeit und unser Zeitgefühl aus sich hervortreiben und so das Mittelglied zwischen bewusstseinstranscendenter und -immanenter Zeit bilden. Aber wenn wir schon inbezug auf die psycho-physische Grundlage des Bewusstseins auf Hypothesen angewiesen sind (vgl. z. B. v. Kries, „Die materielle Grundlage des Bewusstseins“, Frb. 1900), so wird man sich in Hinsicht auf das Wesen der transcendenten Zeit erst recht mit einem non liquet bescheiden müssen. Die Frage danach involviert eine unlösbare Aufgabe, weil man zu ihrer Beantwortung aus dem Bewusstsein heraustreten müsste. Jedenfalls wird aber als Resultat der angestellten Erörterung gelten dürfen, dass eine transcendente Zeit zwar existiert, dass sie aber nicht ohne weiteres in unser Bewusstsein eingeht.

Wir sind übrigens mit dieser Betrachtung an einem Punkte angekommen, wo das rein logische Verfahren plötzlich im Stiche lässt, und der Verstand durch die Alternative,

in welche er durch die Wahl zwischen Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit, oder vielmehr zwischen höherem und niederem Grade von Ungewissheit gebracht wird, auf die Mitwirkung eines anderen seelischen Faktors angewiesen ist, auf die er sonst i. a. mit Recht verzichtet, nämlich des Gefühls. Dass dieses als die tiefste Triebfeder für die Gestaltung philosophischer Weltanschauungen entscheidend ist, ist seit Hegel wiederholt und durchaus richtig ausgeführt worden.*) In der Art und Weise, wie sich der einzelne zum erkenntnistheoretischen Grundproblem verhält, realistisch oder idealistisch oder sonstwie, kommt diese Macht des Gefühls und der charakterologischen Veranlagung gerade an den Grenzen, welche der Gewissheit gezogen sind und an denen das weite Gebiet des Möglichen anhebt, zur Geltung — für den Vorsichtigen eine Warnung und zugleich eine Aufforderung, die kritische Erwägung des Problems nach einer anderen Richtung hin fortzusetzen. In dem vorliegenden Falle wird es sich darum handeln, festzustellen, in welcher logisch-begrifflichen Beziehung das Ich zum Subjekt des Bewusstseins steht.

„Subjectum“ war die nicht ganz genaue Übersetzung des griechischen *ὑποκείμενον*, eines grammatischen Ausdrucks, welcher den der Satzaussage „zu Grunde liegenden“ Substantialbegriff bezeichnete. Das Wort *ὑποκείμενον* war indessen nebenher auch philosophischer terminus, wurde aber im Verein mit einem anderen Synonymon, *οὐσία*, durch „Substanz“ oder, weniger schulgemäss, durch „Substrat“ wiedergegeben. Diese verschiedenen lateinischen termini haben nun wieder eine wechselreiche Geschichte, die auch heute noch insofern nicht abgeschlossen ist, als die von ihnen betroffenen philosophischen Anschauungen sich noch im Fluss befinden und in absehbarer Zeit auch nicht dazu gelangen werden, in den Zustand der Stabilität einzutreten. Uns interessiert diese terminologische Entwicklungsgeschichte

*) Vgl. Volkelt, „Erfahrung und Denken“, S. 462 ff.

erst von Kant an. Kant steht gewissermassen auf der Scheidegrenze zwischen der Scholastik, die in ihren letzten Ausläufern durch die Schule Wolff's repräsentiert wird, und der modernen Philosophie. Er hat die alten scholastischen Bezeichnungen verwendet, aber für andere erkenntnistheoretische Begriffe, und er war dazu gezwungen, da ihm für sein vollkommen neues und vielverästeltes System keine anderen termini zur Verfügung standen. Er passte also die alt-ererbten wohl oder übel seiner neuen Erkenntnistheorie an. Eine Kritik des Subjektbegriffes wird sich demnach vor allem auf den kantischen Sprachgebrauch beziehen müssen.

Bei Kant sind nun zwei verschiedene Beziehungen des Subjektsbegriffs zu unterscheiden, was mit der erwähnten Doppelseitigkeit seiner historischen Stellung zusammenhängt. In erster Linie ist für ihn Subjekt dasjenige, was, wie die *πρώτη οὐσία* des Aristoteles*), „nicht zu einer Bestimmung oder zum Prädikat eines anderen Dinges gebraucht werden kann".**) Demgemäss entspricht die Vorstellung des Ich „dem Subjekt, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhärieren" und welches selbst „nicht als Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden kann" (ebd.). Aus dieser logischen Auffassung des Subjektsbegriffs, die in der bisherigen Philosophie üblich gewesen war und die bis auf die Kategorienlehre des Aristoteles zurückgeführt werden kann, erklärt sich auch, dass Kant das Problem einer Vielheit von bewussten Subjekten einfach ignorieren konnte. „Dass das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken, ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann, mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens" (K. d. r. V. 2. Aufl. S. 407). Kant hat also die Frage, ob es nur ein oder ob es mehrere erkenntnistheoretische Subjekte giebt,

---

*) E. v. Hartmann, „Gesch. d. Metaphysik", I, S. 54.

**) „Kritik d. r. Vernunft", [1] S. 349 ff.

vom Standpunkt der reinen Vernunft aus monistisch beantwortet. Jedenfalls spricht er von Subjekt immer nur im Singular. Hierin zeigt sich wohl eine Art von Reminiscenz an den früheren Schulgebrauch, wo „Subjekt" auch nie anders als im Sinne des *ὑποκείμενον* und der Einheit verwendet wird.

Viel wichtiger aber, als diese rein logische Beziehung des Subjektsbegriffes, ist für dessen Auffassung meines Erachtens der Umstand, dass „Subjekt", abgesehen von dem logischen Verhältnis zum Prädikat, das erkenntnistheoretische Korrelat des „Objekts" bezeichnet. „Objekt" ist, um uns kurz zu fassen, das gegenständliche Sein, die Erscheinungen im Sinne der empirischen Realität und als Inhalt der Erfahrung, „Subjekt" dagegen dasjenige, dem die Dinge phänomenal entgegentreten, d. i. der Träger der Erscheinungswelt. Von besonderen und nebensächlichen Begriffsnuancen möge hier abgesehen werden. Die angegebene Definition ist nun aber nur in relativem Sinne als eine solche anzuerkennen; man könnte sie als eine Art von negativer oder disjunktiver Definition bezeichnen, indem gar keine positiven und eigentümlichen Merkmale des zu Definierenden angeführt werden. Die Definition erschöpft sich darin, dass wir erfahren: Subjekt ist das, was nicht Objekt ist. Objekt ist aber der gesamte Inhalt der Erfahrung. Das Subjekt ist also nicht in der Erfahrung enthalten, muss aber als ein integrierender Bestandteil einer logischen Weltanschauung zu jener hinzugedacht werden, ohne dass sich aber etwas Spezielles darüber sagen liesse. Es ist daher ein Grenzbegriff der reinen Vernunft, und wenn auch Kant den Begriff des Subjekts nicht ausdrücklich als einen solchen charakterisiert hat, so würde doch diese Auffassung ohne Zweifel derjenigen Kants entsprechen.

Und auch darin gehen wir schwerlich fehl, wenn wir die Rekonstruktion des Subjektsbegriffes bei Kant durch die Heranziehung eines anderen Grenzbegriffs unterstützen, nämlich des „transcendentalen Ich". Es ist Kant hoch

anzurechnen, dass er sich der Konsequenzen seines idealistischen Standpunktes in solchem Umfange bewusst war, dass er auch vor dem Ich, als dem Producenten des bewussten Seins, nicht halt machte. Er unterschied recht wohl zwischen der transcendentalen Ichvorstellung, welche in dem „ich denke“ enthalten ist, und dem transcendenten Ich, als dem Korrelate jener Vorstellung. Er antecipierte also auch in dieser Kategorie des dem Bewusstsein zu Grunde Liegenden den über den konsequenten Idealismus hinausschreitenden und ihn durchbrechenden Korrelativismus oder erkenntnistheoretischen Dualismus (vgl. besonders die „Kritik des vierten Paralogismus der transcendentalen Psychologie“ K. d. r. V. 1. Aufl. S. 367 ff.). Kant hat in der That seinen principiellen Standpunkt gerade an den entscheidenden Punkten bei Seite geschoben und der natürlichen Anschauung ihr Recht werden lassen. Und diese Konnivenz ist deshalb von so ausserordentlicher Tragweite, weil die von Kant mehr hypostasierten als in genauerer Ausführung definierten Grenzbegriffe des transcendentalen Ich und des Subjekts — wir werden sofort sehen, dass beide auf dasselbe abzielen und begrifflich nahezu äquivalent sind — die Grundlage zu einem Korrelativismus auch noch anderer Bewusstseinskategorien abgeben, sodass ein idealistisches Element nach dem anderen durch die logische Konsequenz, welche die „Grenzbegriffe“ nach sich ziehen, hinfällig wird.

Kant hat sich selber nicht über das gegenseitige Verhältnis der in seiner Vernunftkritik eine beträchtliche Rolle spielenden Begriffe des Subjekts und des transcendentalen Ich geäussert. Indessen weist die von ihm öfters gebrauchte Verbindung „transcendentales Subjekt“, darauf hin, dass beide Begriffe hinsichtlich der Einheitlichkeit des Gegenstandes, auf den sie bezogen sind, unterschiedslos gebraucht werden, nur dass bei jedem der beiden eine besondere Bestimmung mehr hervortritt. Beim Subjekt ist dies die Beziehung zum Objekt, beim „transcendentalen Ich“ einerseits die in „transcendental“ enthaltene zur Ich-Vorstellung, andererseits

die implicite und unausgesprochene zu anderen „Ichen“. Nach dem, was wir früher von dem Subjekt als einem i. a. nur im Singular gebrauchten Ausdruck gesagt haben, könnte man vermuten, dass das „Ich“ wesentlich mit Bezug auf eine mögliche Mehrheit von Bewusstseinsträgern verwendet wird. Uns wenigstens wird nichts hindern, durch die Identificierung von „Subjekt“ und „transcendentalem Ich“ einerseits die Ausdrucksweise Kant's, die ja doch für die Erkenntnistheorie in vieler Hinsicht noch heute vorbildlich und massgebend ist, beizubehalten, andererseits aber in Verfolgung der in dem bisherigen Lauf der geführten Untersuchung geknüpften Gedanken die logischen Konsequenzen erwägen, welche sich aus einer Gleichung ergeben, deren zwei Glieder das Subjekt und das Ich sind.

Für die Annahme eines Ich ist das Vorhandensein einer Bewusstseinseinheit, auf welche die Vorstellungen als auf ihr gemeinsames Substrat bezogen werden, bestimmend. Das Zustandekommen des Ich hängt ferner davon ab, ob das Bewusstsein sich bis zu dem Punkte steigert, dass jene Einheitlichkeit selbst zum Bewusstsein gebracht wird. Erst dann, wenn dies der Fall ist, kann man von Selbstbewusstsein reden. Selbstbewusstsein ist aber zugleich auch Bewusstsein eines andern, das nicht Selbst ist, das sich vielmehr ausserhalb des Selbstes, und zwar in einer realen Opposition zu demselben, befindet. Das Ichbewusstsein entsteht also erst durch eine Spannung und einem Gegensatz, in welchem sich das Bewusstsein vorfindet. Da aber diese Realopposition nur wieder durch andere ähnliche Einheiten hervorgerufen sein kann, setzt sie eine Mehrheit von Bewusstseinseinheiten voraus, die mit einander in Beziehung stehen, aber deswegen nicht notwendig von einander abhängig sind. Aus demselben Grunde ist aber auch für das Entstehen des Selbst- bezw. Ichbewusstseins eine Individuation, durch welche die vom Bewusstsein unabhängige Vielheit möglich wird, Voraussetzung. Die Individuation liegt also schon logisch vor, ehe es zum Ich kommt. Durch die

Individuation könnte daher das Ich erklärt werden, nicht aber umgekehrt die Individuation durch das Ich. Die Untersuchung des Ichproblems sieht sich demnach auf eine vorhergehende Untersuchung des Individuations-Problems angewiesen. Denn die Anwendbarkeit der quantitativen Kategorie der Zahl auf das Ich liegt ohne Zweifel vor, die Thatsache vieler sich jeweils als Ich bezeichnenden bewussten Individuen ist nicht zu bestreiten, — man sieht, die Frage wird auf ein ganz anderes Gebiet hinübergespielt, indem die objektive Sphäre, in der die Individuation zustande kommt, als das logische Prius des Ich erkannt wird.

Die Individuation, als die Bedingung des Zustandekommens von Bewusstseinseinheiten, kann nun aber nicht wieder in das subjektive Gebiet hinübergeschoben werden, wie dies wohl Schopenhauer meinte, wenn er die Vorstellungswelt materialistisch als ein Produkt des Gehirns und das Gehirn idealistisch als phänomenale Erscheinung im Bewusstsein auffasste. Denn schliesslich muss man doch immer wieder darauf zurückkommen, dass das Entstehen des Bewusstseins an die Materie gebunden ist, die als das Erzeugende nicht von dem Erzeugten (Bewusstsein) erzeugt gedacht werden kann. Die Individuation setzt also eine bewusstseinstranscendente Sphäre voraus, die uns nicht in ihrem Ansichsein gegeben ist, sondern nur durch eine Art von Projektion in das Bewusstsein in diesem nachgebildet wird. Der erkenntnistheoretische Idealismus dagegen ist völlig unfähig, dem Individuationsproblem gerecht zu werden; er wird die Pluralität als eine subjektive Kategorie auffassen, dieselbe auf die subjektive Sphäre beschränken, dabei aber zur Annahme einer einzigen Bewusstseinseinheit sich genötigt sehen, kann dies aber nur, wenn er der Thatsache einer Mehrheit von Individuen gegenüber die Augen verschliesst, also das „Ich“ im individualisten Sinne schlankweg leugnet, bezw. das „Ich“ mit einem hypostasierten Allbewusstsein oder unpersönlichen Bewusstsein identificiert,

wobei aber immer noch zu erklären bleibt, wie der Schein einer Mehrheit von Individuen überhaupt nur möglich ist.

Aber auch bei der Anerkennung des erkenntnistheoretischen Dualismus ist eine Lösung der Frage nicht ohne weiteres gegeben. Die Schwierigkeit besteht hier darin, dass es erst genauerer Prüfung bedarf, ob und in welchem Umfange die subjektiven Kategorien mit den Kategorien des transcendenten Seins übereinstimmen. Es ist möglich, dass einzelne subjektive Kategorien im Transcendenten ganz fehlen, wie dies ja bei der Qualität der Empfindung und des Gefühls mit Bestimmtheit anzunehmen ist, möglich auch, dass die Korrelation ungenau ist und eher auf das Verhältnis einer variabelen Funktion hinausläuft. Mit Hinsicht auf das Ich sind also unter erkenntnistheoretisch-dualistischen Voraussetzungen zwei Möglichkeiten vorhanden. Entweder entspricht der vorgestellten Vielheit von Individuen eine reale, dann wäre der Pluralismus gerechtfertigt, oder diese Vielheit ist nur transcendentaler Schein, dann hätten wir für die objektive Sphäre ein einziges Subjekt (ὑποκείμενον) des Bewusstseins anzunehmen, und eine monistische Auffassung wäre die logisch geforderte, und zwar eine konkret-monistische, im Gegensatz zu der abstrakt-monistischen der Allbewusstseinslehre.

Wenn wir indessen dieser Frage mit dem Bewusstsein näher treten, dass unsere Anschauungsweise notwendig subjektiv ist und dass daher die erkenntnistheoretische Methode konsequenterweise stets die Beziehung zum Subjektiven im Auge haben muss, werden wir, anstatt sie einem empirisch-induktiven Verfahren zu unterwerfen, welches die transcendentale Gültigkeit der subjektiven Werte, die doch erst nachgewiesen werden soll, voraussetzt, bemüht sein, auch die Berechtigung des Pluralismus nach einem subjektiven Prinzip zu beurteilen. Dieses Erkenntnisprinzip beruht darin, dass die in der Erfahrung vorgefundene Verschiedenheit erklärt werden muss, und dass diese nur durch eine ausserbewusste Verschiedenheit erklärt werden kann. Wir

haben uns dieses Argumentes schon einmal bedient, als es uns darauf ankam, das Zeitbewusstsein, welches wir durch eine momentane Synthese von gleichzeitig existierenden Differenzen, die aber selbst nicht zeitlich sein können und die wir uns durch den Hilfsbegriff der Temporalzeichen zu verdeutlichen suchten, in seinem erkenntnistheoretischen Verhältnis zu erkennen (S. 33 ff.). Eben jene Betrachtung kann uns aber auch dahin führen, das Wesen der bewusstseinstranscendenten Verschiedenheit und Vielheit zu verstehen. Die Zeitlichkeit kann zwar aus Gründen, die schon ihre eingehende Erörterung an anderer Stelle gefunden haben, als reales principium individuationis nicht mehr in Betracht kommen. Denn die Zeit ist nur eine Form der Anschauung, die nach aussen verlegt wird, ohne dass die Gewissheit einer Berechtigung hierzu vorhanden wäre. Da wir vielmehr logisch gezwungen sind, die Vorstellung der zeitlichen Verhältnisse durch an sich selbst unzeitliche transcendente Verhältnisse — etwa der räumlichen Lagerung der Gehirnmoleküle und der Intensitätsverschiedenheit der chemischen Innervationsprozesse — begründet anzunehmen, und da die Zeit, insofern sie Beziehungen zwischen der aktuellen Gegenwart einerseits und der absolut irrealen Vergangenheit und Zukunft andererseits enthält, selber gar nichts Reales sein kann, werden wir als principia individuationis innerhalb des Transcendenten zunächst den Raum, und ausser diesem, da er aus sich selbst die Veränderung des im Raume Befindlichen nicht zu erklären vermag, die Verschiedenheit der dynamischen Intensität annehmen dürfen. Durch die letztere scheint auch die Hypothese einer transcendenten aktuellen Zeit vollständig überflüssig geworden zu sein, da die Veränderung des objektiven Weltbildes durch die räumliche Konstellation sowie die Intensitätsverschiedenheit dynamischer Centren ausreichend erklärt wird und die Zeit sehr wohl nur die subjektive Form sein kann, unter der sich jene transcendenten Funktionen im Bewusstsein darstellen.

Aber auch nach Elimination der Zeit aus der transsubjektiven Sphäre verbleiben dieser in der Räumlichkeit und dynamischen Intensität eine Mehrheit von Prinzipien, bei welcher die Vernunft sich nicht beruhigen kann. Auch jetzt noch handelt es sich darum, den philosophisch unbefriedigenden Pluralismus zu überwinden. Aber die endgültige Entscheidung zwischen Pluralismus und Monismus liegt ausserhalb der eigentlichen Erkenntnistheorie. Auch hier lässt die rein logische Arbeit im Stich und wir sehen uns auf eine induktive Feststellung der objektiven Verhältnisse angewiesen, da nur so Aussicht vorhanden ist, jenes metaphysische Dilemma zu lösen. Der Pluralismus ist empirisch das Nächstliegende, der Monismus hat aber den Vorzug, metaphysisch mehr zu befriedigen, denn „bei einer ursprünglichen Vielheit kann sich nun einmal das Denken nicht befriedigen“ (Volkelt, „Das Unbewusste und der Pessimismus“, S. 191); und wenn in Betracht gezogen wird, dass auch die Naturphilosophie letzten Endes mit einer monistischen Weltanschauung sich nicht nur recht wohl vereinbaren lässt, sondern dass sie eine Reihe von Beweisgründen zu Gunsten des Monismus liefert — ich erwähne nur die Einheitlichkeit der in der Natur sich offenbarenden Zweckmässigkeit und den Umstand, dass die in dem Aufeinanderwirken der Krafteinheiten sich aktualisierenden dynamischen Beziehungen nur unter der Voraussetzung eines höheren umspannenden Prinzips denkbar sind, — wird man diesem den höheren Grad der Wahrscheinlichkeit vor einer Ansicht einräumen, nach welcher die Vielheit nicht weiter auf ein logisch Erstes reduciert werden kann.

Wenn übrigens das Individuationsproblem ganz im allgemeinen die Vielheitlichkeit und Vereinzelung in der Erscheinungswelt zu erklären sucht, so liegt schon in der Problemstellung, dass die Vielheit nicht als das Ursprüngliche angesehen wird. Denn erklären heisst nichts anderes, als eine gegebene unverstandene Thatsache auf eine oder mehrere verständlichere als auf ihren Grund

zurückführen. Und wenn jemand die vorliegende Vielheit für der Erklärung bedürftig hält, so stellt er sich hiermit ohne weiteres schon auf einen ganz bestimmten metaphysischen Standpunkt, nämlich den monistischen, über den er sich also eigentlich rechtfertigen müsste, bevor er sich an die Lösung des sich ihm darbietenden Individuationsproblems macht.

Dieses hat in der That für alle diejenigen keinen Sinn, welche mit dem Positivismus und metaphysiklosen Naturalismus oder Empirismus die Vielheit der Individuen als etwas nicht weiter Zurückführbares erklären und sich damit begnügen, die innerweltlichen Verhältnisse festzustellen, zu registrieren, und eine Erklärung für diese höchstens insoweit für wünschenswert oder notwendig erachten, als sie durch andere bekannte intramundane Verhältnisse geliefert werden kann. Insofern diese Art von Erklärung sich prinzipiell auf die Beziehung von Ursache und Wirkung erstreckt, ist sie aetiologisch, aber noch nicht teleologisch, und erst recht nicht philosophisch oder metaphysisch. Das Individuationsproblem fällt nun aus der Aetiologie heraus. Daher besteht es für die empirischen Wissenschaften nicht; denn was die Entstehung der einzelnen organischen Individuen und Arten aus anderen derselben Gattung anbelangt, so hat dies mit der Individuation nichts gemein, als einen Anklang der sprachlichen Bezeichnung.

Der Unterschied zwischen beiden Betrachtungsweisen erhellt am deutlichsten aus demjenigen, welcher zwischen der Beziehung Ursache und Folge einerseits, und Grund und Begründetem andererseits besteht. Die erstere ist zeitlich, indem mit dem Ausdruck „Ursache“ der frühere, mit „Folge“ der spätere Zustand bezeichnet wird. Das andere causale Verhältnis dagegen, dessen erstes Glied der „Grund“ ist, für welchen ein genau entsprechender Korrelationsbegriff fehlt, beruht auf einem räumlichen Verhältnis, genauer noch auf dem Verhältnis zweier oder mehrerer Dinge, welches vermittelst der räumlichen Lage, bezogen auf einen gemein-

samen Anziehungspunkt, hervorgebracht wird. Der „Grund“ im eigentlichen Sinne ist dasjenige, was durch seine Masse dem Gegenstand von geringerem Gewicht einen solchen Widerstand bietet, dass der leichtere durch jenen in den Zustand der Ruhe übergeführt und in diesem erhalten wird. Man denke an einen Stein, der auf dem Boden liegt. Letzterer ist der „Grund“, der Stein dagegen „ruht“ auf dem Boden. Gewöhnlich aber verstehen wir das durch „Grund“ und „begründet“ oder „beruhend“ bezeichnete kausale Verhältnis in übertragenem Sinne, und dann fällt nicht nur das spezifisch Dynamische sondern auch das Räumliche des ursprünglichen Bildes weg. Und in dieser metaphorischen, unräumlichen und unsinnlichen Bedeutung ist es zu verstehen, wenn das Problem der Individuation als dasjenige definiert wird, welches den „Grund“ der Vielheit zu erkennen strebt. Unter dem Grund der Vielheit verstehen wir also dasjenige, von welchem alles Vielheitliche abhängig ist und auf welchem es als dem gemeinsamen Urprinzip beruht, also das „Eine“ im Gegensatz zu dem „Vielen“. Die metaphysische Einheit wird daher schon vorausgesetzt, bevor man sich über die Vielheit den Kopf zerbricht, es müsste denn gerade sein, dass man von vornherein noch andere Möglichkeiten im Auge hätte, die das unlogische Moment einer ins Unendliche gehenden Vielheit durch Ausschaltung derselben beseitigten. Derartige Lösungsmöglichkeiten wären durch dualistische Theorien geboten, und selbst eine beschränkte Mehrheit von Prinzipien ist als Übergangsstadium von Pluralismus zu Monismus recht wohl denkbar.

Soweit nun die verschiedenen philosophischen Systeme von ausgeprägt metaphysischem Charakter in Betracht kommen, wird man wohl i. a. sagen können, dass die metaphysische Prinzipienlehre das Primäre ist, von dem aus die Lehrsätze deduziert werden, das ganze System gewissermassen herausgesponnen wird, sei es nun nach rein dialektischer Methode, oder unter Verquickung mit induktiven

und empiristischen Bestandteilen. Dass indessen diese Art des Philosophierens und Systematisierens mit unseren heutigen Anschauungen von wissenschaftlicher Forschung sich nicht mehr verträgt, dass vielmehr die von dieser anzuwendende Methode nur die naturwissenschaftliche d. i. induktive sein kann, das wissen wir nicht nur durch die unter dem anhaltenden Einfluss Bacons stehende englische Logik (Mill), sondern die nachkantische deutsche Philosophie wurde durch das Fiasco der idealistischen Spekulation von Fichte bis Hegel schon in den vierziger Jahren (Beneke, Fortlage, jüng. Fichte) zur Umkehr gemahnt und hat allmählich gelernt, dass das einzige Forschungsprinzip überhaupt nur das induktive sein kann. Auch das Individuationsproblem kann nicht anders als induktiv behandelt werden. Hierzu bedürfte es aber eines empirischen Materials aus allen Erfahrungswissenschaften, das zu sammeln und zu bearbeiten wir füglich den Systematikern überlassen müssen. Entsprechend dem besonderen erkenntnistheoretischen Charakter unserer Untersuchung mag es uns gestattet sein, das vorliegende Spezialproblem von dem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt aus fortzuführen und uns im wesentlichen auf diejenigen Punkte zu beschränken, die ein Verständnis des Ichproblems im Sinne einer logischen Frage zu fördern geeignet sind, indem sie dasselbe in neue Beleuchtung rücken.

Wir gingen davon aus, dass der im idealistischen Sinne aufgefasste Satz der Phänomenalität sich in einem Gegensatz zu der Unmittelbarkeit des Ichbewusstseins befindet, der überwunden werden musste. Es gelang dies durch eine Modifikation beider Sätze, und zwar des Satzes der Phänomenalität vermittelst der erweiternden Bestimmung, dass durch die Anerkennung der durchgängigen Gültigkeit dieses Prinzips, in welchem wir eine leere Tautologie erblickten, die Annahme von transcendenten Korrelaten der durch dasselbe betroffenen Objekte nicht ausgeschlossen wird; des anderen, welcher die unmittelbare Wahrnehmung des Ich behauptet, dadurch, dass wir die phänomenalen Zustände

des Ich von seinem realen Substrat unterschieden, und nur den ersteren die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zuerkannten, während das reale Ich (wenn es gestattet ist, das Ich, diese Denkabbreviatur für ein völlig Unbekanntes, vielleicht Fiktives, und jedenfalls nicht-Anschauliches „real“ zu nennen) nur erschlossen werden kann.

Die erste Bestimmung des Ich ergiebt sich nun daraus, dass es selbst nicht Bewusstseinsinhalt ist. Es kann zu diesem als transcendente Bedingung und Grundlage repräsentative hinzugedacht werden, aber es selbst geht nicht in seinem An-sich-sein in das Bewusstsein ein. Es ist daher zum mindesten irreführend, wenn man, wie z. B. Erhardt dies thut (s. ob. S. 30), sagt, „die Seele erscheine sich selber“, denn die vorgestellte Seele ist nur ein ideales Bild, aber nicht sie selbst. Im Gegensatz zu dem ideellen Sein des Bewusstseins ist also das Ich unbewusst. Leider ist diese Bezeichnung nicht eindeutig, und besonders bedenklich dabei ist der Umstand, dass die Sprache über keinen Ausdruck verfügt, der jenen ersetzen könnte. „Bewusst“ bedeutet zweierlei, im aktiven Sinne den Träger eines Bewusstseins (das Subjekt), im passiven Sinne den Inhalt oder Gegenstand desselben (das Objekt). Die Unzuträglichkeiten, die sich aus der Doppelsinnigkeit des Begriffes „bewusst“ bzw. „unbewusst“ für seine Anwendung zumal in erkenntnistheoretischen Erörterungen ergeben, liegen auf der Hand. Das Ich, auf dessen Definition es uns ankommt, muss zugleich als bewusst (im aktiven Sinne, als Subjekt des phänomenalen Bewusstseins) und als unbewusst (im passiven Sinne, insofern es nicht Inhalt und Objekt des Bewusstseins werden kann) bezeichnet werden. Das „Ich“ in dem Satze „ich denke“ ist zugleich bewusst und unbewusst; bewusst, insofern es Subjekt, unbewusst, insofern es nicht Objekt ist. Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises, dass ein Wort, wie „unbewusst“, welches auf die härtesten Gegensätze sich anwenden lässt, vielleicht sogar angewendet werden muss, weil schwerlich synonymisch ver-

wandte Ausdrücke zur Vermeidung des Doppelsinnes zu Gebote stehen, als philosophischer terminus technicus beträchtliche Schattenseiten hat, die seine Elimination aus der wissenschaftlichen Philosophie dringend wünschenswert machen. Vielleicht hängt es mit der geschilderten Unbestimmtheit zusammen, wenn das Hartmann'sche „Unbewusste“ in der letzten Epoche der modernen Philosophie so viel bestritten und dabei so wenig verstanden worden ist. Das System dieses Denkers ist mit dem Stigma eines infolge seiner sprachlichen Bezeichnung undeutlichen und daher schwerverständlichen Grundbegriffs behaftet. Man kann es F. J. Schmidt nachfühlen, wenn er in seiner Besprechung des Drews'schen Werkes „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik“ (Preuss. Jahrb. Apr. 1901, S. 37) an diesen die Aufforderung richtet, den Terminus „unbewusst“ ganz zu vermeiden. „Es ist nun einmal so, dass gewisse Wörter verdächtig werden und deshalb von vornherein Missverständnissen begegnen.“ Leider hat Schmidt versäumt, einen passenden Ersatz vorzuschlagen, ich glaube, niemand wäre ihm dafür dankbarer als Drews selbst. Wenn wir aber — um auf das Ich zurückzukommen — dieses als unbewusst bezeichnen, so thun wir es zur Hervorhebung seiner Gegensätzlichkeit zu dem ideellen Sein, die wir auch dadurch zum Ausdruck bringen können, dass wir ihm das Prädikat des Nichtideellen beilegen.

Aus der Gegensätzlichkeit des Ich zu dem bewussten Sein ergiebt sich aber ohne weiteres eine zweite Bestimmung desselben, nämlich seine Substantialität. Diese fehlt dem bewussten Sein, welches in einem steten Wechsel begriffen ist. Allerdings scheint auch in dem bewussten Sein etwas Substantielles vorhanden zu sein, nämlich die formale Seite desselben, die zum Unterschied vom Bewusstseinsinhalt auch Bewusstseinsform genannt worden ist. Diese ist aber nur Abstraktion, da die Einheit des Bewusstseins nur in der Synthesis der Bewusstseinsfunktion enthalten ist und durch eine Subreption auf das ideelle Sein fälschlich übertragen,

wird. Was an dem Bewusstsein substantiell zu sein scheint, ist nur die transparente, durch die unbewusste Funktion vermittelte Substantialität des unbewussten Grundes. Diese wird also durch das Bewusstsein unmittelbar gewährleistet. Ich verstehe aber unter ihr das Unberührtsein durch die Form der Zeitlichkeit. Eine Substanz ist an sich über die Veränderlichkeit hinausgehoben. Wenn sich auch ein Substantielles nur in einer formalen Besonderung objektivieren, d. i. Gegenstand des Bewusstseins werden kann, so liegt es doch ausdrücklich in dem Begriffe, dass das Wesen nicht durch die (phänomenale) Erscheinungsweise in Mitleidenschaft gezogen wird. Die Substanz ist daher indifferent gegen Zeit und Veränderung, es gilt daher von ihr das gleiche, wie von der aeternitas nach der Definition der Scholastiker: non est temporis sine fine successio, sed nunc stans*). Der Ausspruch des Spinoza „tempus non est affectis rerum, sed tantum merus modus cogitandi“ (Cogitata metaphysica cap. 4) kann als eine Ergänzung hierzu insofern betrachtet werden, als die Substanz des Ich, d. h. das Subjekt, nicht durch die Zeitlichkeit affiziert zu denken ist.

Alles dies hat aber nur auf das Wesen des Ich Bezug. Wer in dem Bewusstsein das Wesentliche des Ich sieht, wird vielleicht an der von uns für dasselbe in Anspruch genommenen Substantialität Anstoss nehmen. Aber das Bewusstsein gehört eben nicht, wie sich jetzt herausstellt, zum Wesen des Ich, es ist selbst nur eine Bestimmung, eine Affektion desselben, die zwar nur an dem Ich gefunden wird, aber doch nicht notwendig zum Wesen des Ich gehört. Das Bewusstsein ist also selbst nur eine Erscheinungsweise des Ich, für dessen substantielle Wesenheit es indessen nicht inbetracht kommt. Kann aber eine solche unbewusste Substanz, welche nur accidentiell bewusst ist, noch „Ich“ genannt werden? Der Sprachgebrauch scheint dagegen zu sein, indem unter „Ich“ i. a. nur ein mit Bewusstsein be-

---

*) Vgl. Schopenhauer, „Parerga und Paralipomena“, II., S. 39.

gabtes Individuum verstanden wird, dessen Existenz mit der des Bewusstseins zusammenfällt. Nur solange die materielle Bedingung zu diesem letzteren in dem leiblichen Organismus gegeben ist, hat es nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise einen Sinn, von einer „Persönlichkeit“, einem „Ich“ zu reden. Wer glaubt, an dieser Identität des „Ich“ und der „Person“ festhalten zu müssen, ist ohne Zweifel im Recht, indem er sich auf den natürlichen Sprachgebrauch berufen kann; aber da das Ich in diesem Sinne doch nicht als Subjekt des Denkens anzusehen ist, sondern nur als die Art, wie sich das Bewusstsein für andere denkende Wesen objektiviert, werden wir von ihm nicht das gelten lassen können, was wir aus dem einfachen „ich denke“ abstrahierten, nämlich das unmittelbare Bewusstsein der Substantialität, d. i. Beharrlichkeit, des Subjekts. Zum Unterschied von dem persönlichen Ich werden wir dieses, wenn wir es überhaupt noch, wie bisher, als „Ich“ bezeichnen wollen, das „absolute Ich“ oder noch besser das „Absolute des Ich“ nennen, wodurch zur Genüge gekennzeichnet ist, dass es mit dem phänomenalen Ich nicht identisch ist, indem dieses das ideelle Objekt des Selbstbewusstseins, jenes aber das existentielle Subjekt des Bewusstseins repräsentiert.

Von diesem Gesichtspunkt aus fällt es uns auch nicht schwer, dem von Kant in dem Abschnitt über die „Paralogismen der reinen Vernunft“ (K. d. r. V., 1. Aufl., S. 348 ff.) geführten Nachweise, dass aus dem „Ich denke“ nicht auf die Substantialität des Subjektes geschlossen werden darf, gerecht zu werden. Wir werden dessen Erörterungen in vollem Umfange anerkennen, insofern unter Ich das persönliche, individuelle, phänomenale Ich verstanden wird, andererseits aber darauf bestehen, dass das absolute Subjekt des Bewusstseins durch die Paralogismen nicht betroffen wird. Für Kant handelte es sich vor allem darum, die „rationale Psychologie“, d. h. diejenige Wissenschaft, welche ohne weiteres empirisches Material lediglich aus der Vorstellung des Ich den Begriff der Seele konstruieren möchte, in ihren

Voraussetzungen zu widerlegen, und es ist gar keine Frage, dass er sie wirklich als ein leeres Unterfangen in ihrer ganzen Hülfslosigkeit dargelegt hat. Für Kant bin also „ich“ „ein denkend Wesen“ unter vielen anderen; das Bewusstsein ist ein notwendiges Prädikat meiner selbst, und wenn ich auch das Denken nur als „Accidenzen meines Daseins und Bestimmungen meines Zustandes“ ansehe, so bleibt das Subjekt dieses Denkens doch das individuelle und persönliche. Mit dieser Kant'schen Auffassung des Ich und des Subjekts müssen wir allerdings brechen, wenn vermieden werden soll, dass unsere Deduktion auf einen falschen Gegenstand — auf das individuelle Ich, welches thatsächlich nur eine Fiktion ist, statt auf das absolute — missverständlich übertragen werde. Aber auch Kant lag der Gedanke einer der unsrigen nahekommenden Auffassung des Subjektes nicht fern, wenn er sich in der Kritik des zweiten Paralogismus (l. c., S. 358) in folgender Weise über die Möglichkeit einer Identität des Substrates der transcendentalen Erscheinungen und des Bewusstseins äussert: „Dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so afficiert, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt etc. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser, als transcendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äusserer Sinn dadurch afficiert wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen etc., sondern bloss vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen . . . Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menschliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) bloss als Erscheinung betrachtet, in Ansehung des Substrati derselben gar nicht hinreichend unterschieden.“ Vgl. ferner S. 360: „Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligibelen, welches der äusseren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt: so können wir, weil wir vom letzteren

gar nichts wissen, auch nicht sagen, dass die Seele sich von diesem irgend worin innerlich unterscheide." Es muss übrigens bemerkt werden, dass Kant diesen ganzen Passus in der zweiten Auflage (1787) gestrichen, bzw. in starker Kürzung umgearbeitet hat, vielleicht unter dem Eindruck, dass die metaphysischen Flugversuche der ersten Ausgabe dem kritischen Charakter des Werkes nicht günstig waren. Da wir aber in der erheblich späteren „Kritik der Urteilskraft" (1790) ähnlichen Gedankengängen wiederbegegnen, dürfen wir die citierten Sätze als den tiefsten Ausdruck seiner Überzeugung in Anspruch nehmen, wenn er sie auch durch das Fallenlassen in der späteren Auflage stillschweigend desavouierte.

Die Substantialität des Ich ist von E. v. Hartmann (Kategorienlehre S. 496 ff.) aus einem ähnlichen Grunde bestritten worden. Indessen liegt auch hier in meiner gegenteiligen Behauptung kein sachlicher Widerspruch mit Hartmann vor, insofern für diesen der Terminus „Ich" begrifflich äquivalent ist mit der „Abstraktion des Selbstbewusstseinsaktes, der leeren Form des Selbstbewusstwerdens unter Absehung von allem konkreten Bewusstseinsinhalt, in welcher die Reflexion auf die in allen meinen Bewusstseinsakten identische Form meines Bewusstseins selbst zum Inhalt eines bestimmten Bewusstseinsaktes wird" (S. 501). Das Ich ist für Hartmann „subjektiv ideale Erscheinung im Bewusstsein und zugleich das allerabstrakteste seiner Phänomene" (ebenda). Es muss selbstverständlich dem Philosophen, und vor allem einem Systematiker wie Hartmann, freistehen, mit der traditionellen Terminologie nach eigenem Gutdünken, wenn auch innerhalb der Grenzen weisen Masshaltens, frei zu schalten und den neuen Wein seiner Anschauungen und Begriffe in die alten Schläuche der überkommenen Ausdrücke zu füllen, da ihm keine anderen als diese zur Verfügung stehen, und es immer misslich ist, neue Wörter zu konstruieren. Zumal Hartmann war durch seinen erkenntnistheoretischen Dualismus und die daraus

sich ergebende Erweiterung des Begriffsschatzes veranlasst, um einer völligen Verwirrung der Terminologie vorzubeugen, bis dahin nicht vorgenommene Scheidungen der Termini einzuführen, für die ihm der bisherige Sprachgebrauch nicht immer Anhaltspunkte geben konnte. Hierher gehört seine glückliche Unterscheidung von „Stoff“ und „Materie“, die weder für den naiven Realisten noch für den transcendentalen Idealisten einen Sinn hat, aber von dem Standpunkt des kritischen Realismus aus den Gegensatz des Idealen und Realen, der Vorstellung und des Dinges an sich, treffend zum Ausdruck bringt. Von einer ähnlichen erkenntnistheoretischen Zweiteilung ward nun auch der Terminus „Ich“ betroffen, indem er im Gegensatz zu seiner früheren erkenntnistheoretischen Indifferenz für die eine Seite der Psyche, und zwar die subjektiv-ideale in Anspruch genommen wurde. Es war dies aber eigentlich nicht notwendig, da man ja in den Ausdrücken „Ichvorstellung“, „Ichwahrnehmung“, „Ichbewusstsein“, „Ichgefühl“, „Ichempfindung“ das Gewünschte in feinster begrifflicher Nuancierung hat. Und ferner scheint mir der Ausdruck sich ganz und gar nicht zu einer derartigen Umwertung zu eignen, da unter „Ich“ doch allgemein gerade das vom Bewusstseinszustand und Bewusstseinsakt Unabhängige verstanden wird. Auch Hartmann kann sich dem allgemeinen Sprachgebrauch, nach welchem „Ich“ etwas nicht innerhalb des Bewusstseins Seiendes ausdrückt, nicht entziehen; so, um nur eines von unzähligen Beispielen herauszugreifen, wenn er im engsten Zusammenhang mit einer seiner Erörterungen der Phänomenalität des Ich sagt („Krit. Grundl. d. transc. Real.“, 3. Aufl., S. 18): „Dass ich mir der wirklichen Existenz des Gedankens, den ich eben denke, bewusst bin, darüber besteht kein Zweifel, und es macht natürlich keinen Unterschied, ob der Bewusstseinsinhalt, dessen ich mir augenblicklich bewusst werde, ein abstrakter Gedanke, ein Wahrnehmungsbild oder eine Vision ist.“ Hier wird also dem Ich die Thätigkeit des Denkens und des sich-bewusst-Werdens

beigelegt, also eine Eigenschaft, die einer unwirklichen „subjektiv-idealen Erscheinung im Bewusstsein“ (Kat. L., S. 501) doch nie und nimmermehr zukommen kann. Doch dies eine Beispiel dürfte genügen, um das Unratsame von Hartmann's Verwendung des Terminus „Ich“ in's Licht zu setzen. Dass aber dem, was Hartmann unter „Ich“ versteht, Substantialität nicht zukomme, ist auch meine, oben geäusserte Ansicht, und so ist der in dem gemeinschaftlichen Gebrauch bei verschiedener begrifflicher Bestimmtheit des „Ich“ enthaltene Gegensatz zwischen Hartmann's und meiner Auffassung nur scheinbar und in der Ausdrucksweise begründet.

In einer anderen Hinsicht indessen befinde ich mich in einer thatsächlichen Meinungsverschiedenheit von Hartmann, und zwar hinsichtlich der Anwendung der Kategorie der Substantialität auf das Substrat der psychischen Phänomene. Nach Hartmann (Kategorienlehre S. 517) ist die „unbewusstpsychische Individualfunktion höherer Ordnung“, d. h. das Substrat des seelischen Lebens, eine Pseudosubstanz“. Dies mag insofern richtig sein, als der von Hartmann hypostasierten Individualfunktion das Essentielle des Begriffes „Substanz“, nämlich die absolute Zeitlosigkeit, nicht zukommt. Aber ist dann die Anwendung der Kategorie der Substantialität, selbst in der Abschwächung einer „Pseudosubstantialität“, überhaupt noch gestattet? Nach meiner Ansicht erträgt dieser Kategorialbegriff weder eine Beschränkung noch eine Erweiterung, die beide nur durch die durchaus unstatthafte Verquickung mit der der Substantialität absolut inkommensurabeln Zeitlichkeit möglich sind. Für Hartmann bedeutet „Pseudosubstanz“ eine durch zeitliche Bestimmtheit affizierte Substanz, das ist aber ein Widerspruch in sich, ein hölzernes Eisen. Die Vorstellung des Substantiellen hat nichts mit der der Dauer zu thun, denn diese beruht auf einem ganz verschiedenen fundamentum relationis, nämlich eben dem der Zeitlichkeit. Die Substantialität kann wohl durch ihre Gegensätzlichkeit zum Zeitlichen als das Zeitlose oder Stete definiert werden, aber nicht durch

ein positives Verhältnis zum Zeitlichen. Hartmann's Pseudosubstanz der Individualseele hat denn auch gar nichts mit unserem Begriff des Ich zu thun; auch bedarf es für die Erkenntnis des Letzteren gar keiner jener psychologischen Erwägungen, welche Hartmann zu der Annahme einer Individualseele als eines „Summationsphänomens aus allen zur Materie hinzukommenden unbewusst psychischen Funktionen oder aus allen ihren Organismus konstituierenden organischen Individuen niederer Ordnung einerseits und der zu diesen hinzukommenden unbewusst psychischen Individualfunktion höchster Ordnung" (Kategorienlehre S. 517) bestimmten — ob mit Recht oder Unrecht, darüber mag die Psychologie entscheiden. Unser Begriff des „Ich", den wir erkenntnistheoretisch (und nicht psychologisch) lediglich aus der bewussten Verschiedenheit des Ich von der Ichvorstellung zu bestimmen suchen, hat mit Hartmann's „einheitlicher Totalität von unbewusst psychischen Funktionen, die sich auf diesen Organismus beziehen, und die wir deshalb seine Seele nennen" (ebend. S. 513), und die, wie wir hinzufügen können, nur ein problematisches Gebilde der objektiv-realen Sphäre ist, nichts zu thun.

Es haben sich uns also bis jetzt zwei Bestimmungen des Ich ergeben: die seiner Nicht-idealität und Substantialität. Die erste drückte lediglich aus, dass sein Wesen nicht im Vorstellungs-Sein oder bewusst-Sein beruht, enthielt also eine erkenntnistheoretische, aber zugleich negative Beziehung; der auf das Ich angewendete Kategorialbegriff der Substantialität enthält andererseits keine erkenntnistheoretische Beziehung (d. i. auf das Bewusstsein), dagegen aber eine ontologische. Aus der Verbindung der zwei Attribute des Nicht-ideellen und Substantiellen ergiebt sich jetzt als dritte (und letzte) Bestimmung des Ich aus dem Ichbewusstsein die Existentialität desselben. „Existenz" bedeutet ein „Sein ausserhalb" und zwar ausserhalb des Bewusstseins, wobei „ausserhalb" selbstverständlich nicht in räumlichem Sinne zu fassen ist. Im übrigen ist der

Begriff der Existentialität, als der allgemeinste Begriff des Seins überhaupt, unter den auch das unzeitliche Sein fällt, vollkommen leer und keineswegs gleichbedeutend mit dem der „Realität", welcher schon eine transcendente Wirklichkeit und Kausalität involviert. Hartmann hat die transcendente Kausalität als die Brücke vom Ideellen ins Transcendente nachzuweisen gesucht („Krit. Grdl. d. trsc. Real.", 3. Aufl., Abschn. IV u. V); man kann mit seinen Darlegungen im allgemeinen vollständig einverstanden sein und doch bestreiten, dass mit der Anerkennung der transcendentalen Bedeutung der Kausalitätskategorie der erste Schritt ins Nicht-ideelle geschehe; denn, wie wir gesehen haben, ist dieses schon durch das einfache Bewusstsein gewährleistet, und deckt sich das Nicht-ideelle begrifflich nicht mit dem „Realen", sondern mit dem „Existentialen", wobei das Existentiale, als der allgemeinste Begriff des Seins, das dem Realen Übergeordnete und dasselbe Umspannende ist. Alles Reale ist existential, aber nicht jedes Existentiale ohne weiteres real. Man mag diese begriffliche Unterscheidung für etwas zu subtil und unwesentlich halten, indessen handelt es sich darum, aus dem Gebiet des Ideellen herauszukommen, und es liegt auf der Hand, dass hier doppelte Behutsamkeit und besondere Gründlichkeit der dialektischen Entwicklung geboten ist. Das Ichbewusstsein enthält also in sich schon die Notwendigkeit, ein existentielles Substrat für dasselbe anzunehmen. In diesem Augenblicke ist aber auch der absolute Idealismus, zunächst allerdings nur mit Hinsicht auf die momentan gegenwärtige Vorstellung, überwunden. Der Idealist, der sich auf den Satz „Alles Sein = Bewusstsein" kapriziert, wird sich darauf versteifen — und bleibt sich darin konsequent — auch den Bewusstseinsablauf als immanentes Objekt seines augenblicklichen Bewusstseins zu bezeichnen; er wird aber schliesslich doch nicht umhin können, seinem gegenwärtigen Gedanken ein Sein zuzusprechen, das von dem Inhalt und Objekt eben dieses Gedankens unabhängig, d. i. inbezug auf seinen

eigenen Inhalt transcendent, oder was dasselbe heisst, existent ist. Es handelt sich bei dieser Anerkennung der Bewusstseinstranscendenz des augenblicklichen Denkens nicht um einen Schluss, sondern um die Explication eines gedanklichen Elementes, das jedem Denken zu Grunde liegt, und dessen Anerkennung auch der Idealist sich nicht entziehen kann, wenn er darauf aufmerksam gemacht wird. Es ist also — entgegen der Ansicht Hartmann's — schon ein erster Schritt in das Bereich des erkenntnistheoretisch Transcendenten, wenn, um Hartmann's eigene Worte zu gebrauchen, „ich mir der wirklichen Existenz des Gedankens, den ich eben denke, bewusst bin“, und wenn „diese Wirklichkeit durch das unmittelbare Bewusstsein bewiesen wird“. („Krit. Grdl. d. trsc. Real.“, [3] S. 18.)

Mit den Prädikaten des Substantiellen und Existentiellen sind nun aber die positiven Bestimmungen erschöpft, die sich aus dem Begriff des Ich für das Wesen desselben ableiten lassen. Es ist dies ein dürftiges Resultat, wenn man bedenkt, dass ganze Systeme aus dem Cartesianischen Cogito ergo sum herausgeklaubt worden sind. Diesen Satz selber in Zweifel zu ziehen, liegt mir fern, ist er doch der einfache Ausdruck dessen, was wir als Ergebnis einer erkenntnistheoretischen Analyse des Ichbewusstseins gewonnen haben, indem das „ich bin“ nichts weiter enthält, als die kategorialen Bestimmungen des Nichtideellen, Existentiellen und Substantiellen. Das „ergo“ ist allerdings nicht als Angabe eines Realgrundes aufzufassen, sondern als logische Konjunktion zur Bezeichnung des Erkenntnisgrundes, wie es ja auch Descartes meinte. Es ergiebt sich aus ihm also weder eine zeitliche, noch räumliche, noch kausale, noch teleologische, noch modale Bestimmung des bewusstseinstranscendenten Substrates; auch nicht die Realität desselben; nicht einmal die Frage, ob es nur ein Subjekt oder viele Subjekte giebt, lässt sich von hier aus beantworten; und erst recht nicht diejenige, wie die Entstehung einer Mehrzahl bewusster Individuen gegebenenfalls zu erklären

ist. Jeder Versuch, von dem Cogito ergo sum aus das Reale zu erklären, scheitert an der Inhaltslosigkeit der Ichvorstellung. Der Eckpfeiler der modernen, mit Descartes anhebenden Spekulation erweist sich als zu schwach, um dieser als Stütze zu dienen. Und doch war seit dem Erwachen der erkenntnistheoretischen Reflexion das Cartesianische Grunddogma der Angelpunkt des philosophischen Denkens, und die Ausdeutung, die ihm in den verschiedenen Systemen zu Teil wurde, war vielfach für die Ausgestaltung derselben massgebend, und zwar in solchem Umfange, dass die Gegensätze, die sich in den Richtungslinien der Philosophie von Descartes bis heute kundgeben, letzten Endes auf die verschiedene Interpretation des Cogito ergo sum zurückgeführt werden können.

Es ist neuerdings von A. Drews in seinem Werke „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik“ (Frb. 1897) der, wie mir erscheint, durchaus gelungene Versuch gemacht worden, das Abhängigkeitsverhältnis der neueren Spekulation von dem Cogito ergo sum nachzuweisen und sie aus der Inhaltslosigkeit dieses Postulats, also aus ihrem eigenen Grundprinzip heraus zu widerlegen. In der That lehrt die Geschichte der Philosophie, dass jeder Versuch, das Sein von dem eigenen Ich aus zu bestimmen, durch eine Art von immanenter Dialektik zur gänzlichen Leugnung des Realen hinführt. „Alle Theorien, die unter bewusster oder unbewusster Anlehnung an das Cogito ergo sum mit dem Anspruch einer Welterklärung hervorgetreten sind, stellen nur die verschiedenen möglichen Ansichten dar, die implicite in jenem Fundamentalsatze des Descartes verborgen liegen. Die Möglichkeiten sind expliciert, und jede von ihnen ist in einem besonderen Standpunkt durchgearbeitet — aber das Ziel ist nicht erreicht, und am Ende sind wir nur wieder beim Ausgangspunkt, der gänzlichen Verzweiflung am Realen angekommen“ (ebd. Einleitung). Auch hat Drews ohne Zweifel recht, wenn er glaubt, ein wirklicher Fortschritt beruhe nur auf dem völligen Bruch mit dem „Ich denke,

also bin ich“, aber ich muss dagegen protestieren, dass dieser Satz an und für sich falsch sei. Inhaltsarm und nichtssagend ist er allerdings, aber deswegen doch von einer unbezweifelbaren Wahrheit, die zu überschätzen das Geschick und der Fluch der neueren Philosophie war. Indessen dürfte Drews' Leugnung der Wahrheit des Cartesianischen Prinzips auf die oben gekennzeichnete terminologische Neuerung E. v. Hartmann's zurückzuführen sein. Den Hartmann'schen Begriff des Ich auf das „Cogito ergo sum“ anzuwenden und unter dem Subjekt des Satzes etwas rein Bewusstseinsmässiges zu verstehen, wäre ja allerdings eine Absurdität, die nicht heftig genug bekämpft werden könnte, und die den Eifer, welchen Drews an diese Arbeit wendet, zur Genüge rechtfertigen würde. Nur muss man sich fragen, ob durch Drews' Polemik Descartes wirklich getroffen wird, der bei seinem berühmten Ausspruch doch schwerlich Hartmann's Terminologie im Auge hatte.

Wie dem aber auch sein mag: die psychologische Methode, die von dem Selbstbewusstsein aus das Reale zu ergründen sucht, ist, wenn auch nicht völlig verwerflich, so doch unzureichend, um über die nacktesten Thatsachen des psychischen Lebens hinauszuführen. Daraus ergiebt sich bestenfalls eine empirische Psychologie, die aber noch nicht einmal Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben könnte, da aus der positiven „reinen“ Erfahrung keine sicheren Grundsätze für die methodische Ordnung der Erfahrungsthatsachen sich a priori angeben lassen. Um zur Wissenschaft zu gelangen, muss man eben von vornherein sich auf den Standpunkt stellen, dass die Erfahrung einen transcendentalen, d. i. vom Bewusstsein unabhängigen Wert hat. Die subjektiven Faktoren des Erkennens von den transcendenten zu trennen: diese Aufgabe bleibt natürlich bestehen, aber sie darf nicht in der Weise zu Gunsten des Psychologischen verschoben werden, dass neben ihm das Reale überhaupt verschwindet. Das Resultat, das sich aus einer rein psychologischen Analyse des Ichbewusstseins

ergiebt, hat sich uns in seiner ganzen Dürftigkeit enthüllt; ich meine, wenn man sieht, wie auch nicht einmal die für die Erfahrung wesentlichsten Kategorien, wie die der Realität, des Wirkens u. s. w., in der begrifflichen Vorstellung des Ich ihre Stelle finden, so liegt doch hierin der deutlichste Hinweis, einmal von einem anderen Punkte der Erfahrung auszugehen und zu sehen, wie weit man auf diesem Wege kommt. Darin, dass Drews diese Forderung in der ausführlichsten Weise begründet, erblicke ich die historische Bedeutung seiner Leistung. In Verbindung mit Hartmann's „Kategorienlehre“ scheint mir „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik“ berufen zu sein, den spekulativen Geist aus seinem, diesmal nicht dogmatischen, sondern positivistischen Schlummer aufzurütteln, und zwar dadurch, dass sie Freund und Feind von der Fruchtlosigkeit der Bemühungen, von dem Ich aus Welten zu konstruieren, überzeugt. Ist ihre Wirkung auch in der Hauptsache eine mehr negative, auflösende und zersetzende, so wird sie doch einen positiven Aufschwung herbeizuführen geeignet sein, ähnlich wie Kant's vernichtende Kritik der bisherigen Metaphysik, welche — ganz im Gegensatz zu heute — die subjektive Seite des Erkennens allzusehr vernachlässigt hatte, die fruchtbare und glänzende Epoche des spekulativen Idealismus eines Fichte, Hegel und Schelling heraufbeschwor.

Wir haben unsere Untersuchung bis zu dem Punkte geführt, wo die begriffliche Zergliederung des Ich als abgeschlossen gelten kann. Es wäre jetzt noch zu zeigen, in welcher Beziehung die von uns über dasselbe erlangten Resultate zu dem erkenntnistheoretischen Grundproblem stehen, und ob sich dieselben nicht für die Gewinnung einer erkenntnistheoretischen Grundanschauung verwerten lassen. Das Ergebnis unserer Analyse des Ichbewusstseins gipfelte darin, dass die einzigen aus demselben zu entwickelnden positiven Prädikate des Ich seine Existentialität und Substantialität sind. Es wurde zugleich festgestellt, dass unter „Ich“ nicht mit Hartmann etwas Ideelles, mit der Qualität

des bewussten Seins Behaftetes zu verstehen ist, sondern in Übereinstimmung mit dem wissenschaftlichen und allgemeinen Sprachgebrauch das Substrat eben dieser Vorstellung. In diesem sind wir aber in den Besitz eines Bewusstseinstranscendenten gelangt; es giebt also eine bewusstseinstranscendente Sphäre, und es steht vorläufig jedenfalls soviel fest, dass das, was wir in der Vorstellung „ich denke“ als Ich bezeichnen, der subjektiv begriffliche Repräsentant eines nicht in das Bewusstsein fallenden, also unbewusst Seienden ist. Es erübrigt also noch, die Thatsache der Realität oder des realen Seins mit unserem Begriffe des Ich in Einklang zu bringen.

Zunächst steht fest, dass das reale Sein nicht aus dem Ich abgeleitet werden kann; denn das Ichbewusstsein enthält nichts davon. Auf der anderen Seite ist die Realität Gegenstand der Erfahrung, also „empirische Realität.“ Diese selbst giebt sich aber in der begrifflichen Analyse als ein Gewebe kategorialer Beziehungen zu erkennen, in welchem auch die erkenntnistheoretischen Kategorien des Bewusstseinsimmanenten und -transcendenten in nicht misszuverstehender Weise mit dem gesamten Erfahrungsinhalt verknüpft erscheinen. Diese Verknüpfung ist so eng, dass sich von den einzelnen Erfahrungselementen die erkenntnistheoretische Beziehung gar nicht loslösen lässt. Diese erkenntnistheoretischen Beziehungen zu leugnen, geht daher nicht an, solange man an dem Gegebensein der Erfahrung festhält. Es bedarf schon einer völligen Ausschaltung dieser letzteren und einer willkürlichen Herausschälung und Lospräparierung der erkenntnistheoretischen Kategorien des Realen und des Idealen, um diese auf einen speziellen und künstlich isolierten Erfahrungsinhalt anwenden zu können. Im übrigen verhindert aber das logische Denken rein an und aus sich selbst eine Vermengung der erkenntnistheoretischen Grundkategorien und eine fälschliche Übertragung einer derselben auf etwas, dem diese kategoriale Beziehung nicht ursprünglich innewohnt. Die logische Not-

wendigkeit ist also letzten Endes für die denkmässige Verteilung des Realen und Idealen auf den Erfahrungsinhalt massgebend. Es ist das schon genannte Volkelt'sche Prinzip der „logischen Notwendigkeit“, welches sich als das erkenntnistheoretische Urprinzip und zugleich als eigentliche Brücke zwischen bewusstem und nicht-bewusstem realem Sein herausstellt. Alles, was man sonst schon als ursprünglich zwischen diesen zwei Sphären vermittelnde Prinzipien zu erkennen glaubte, wie z. B. Hartmann's transcendente Kausalität, erweisen sich schon als Anwendungen eben jenes Grundprinzips auf einen besonderen Fall. Sie dienen ohne Zweifel dazu, die Beziehungen zwischen Subjektiven und Transsubjektiven im einzelnen zu bestimmen, aber sie setzen schon die essentielle Differenz dieser zwei erkenntnistheoretischen Kategorien voraus, welche sich aus der logischen Zergliederung der Erfahrung ohne weiteres ergiebt.

Mit dieser Anerkennung ist aber die idealistische Anschauung, welche von jeder erkenntnistheoretischen Untersuchung stets berücksichtigt werden muss, und von der auch wir bei unserer Erörterung des Ich ausgegangen sind, endgültig überwunden und hat einem Korrelativismus oder „transcendentalen Realismus“ Platz gemacht, der auf der dualistischen Unterscheidung des Realen und Idealen basiert und Entsprechungen und Beziehungen innerhalb beider Sphären zur Voraussetzung hat. Das Ichbewusstsein mag dabei als erste transcendentale Position gelten, von der aus die Verhältnisse zwischen bewusstseinsimmanenten und -transcendenten Kategorien festgestellt, aber aus der sie nicht abgeleitet oder herausgesponnen werden können, denn hierzu ist, wie wir gesehen haben, die Ichvorstellung zu arm. In welcher Weise diese Feststellung zu geschehen habe, ist eine Frage für sich, die uns hier nichts angeht. Es möge nur darauf hingewiesen werden, dass Volkelt's „Erfahrung und Denken“, Hartmann's „Grundproblem der Erkenntnistheorie“ sowie dessen „Kategorienlehre“, wie

überhaupt die neueren Darstellungen der Logik durch Sigwart, Überweg, Wundt u. a. dieses Problem des Verhältnisses von Realem zu Idealem zum Gegenstand der Untersuchung gemacht haben, die im übrigen vollkommen in sich abgeschlossen ist, und, wie bemerkt, mit dem Ichproblem sich nur berührt. Nur so viel möge hier in Bezug auf die transcendentale Ergänzung der Erfahrung bemerkt werden, dass — wenn man überhaupt von dem Ich ausgehen will — man jedenfalls bei diesem ersten Schritt, der in das Gebiet des Transcendenten gemacht worden ist, nicht stehen bleiben kann, dass er vielmehr unwillkürlich die Annahme einer transcendentalen Bedeutung der Veränderlichkeit der Bewusstseinszustände, der Kausalität, einer gleichzeitigen Mehrheit realer Funktionen, schliesslich einer realen räumlichen Ordnung nach sich zieht. Das Zugeständnis wird man ja dem Idealismus machen müssen, dass die Frage nach dem Was der transcendenten Welt durch die bejahende Beantwortung derjenigen nach dem Dass derselben keineswegs erledigt ist. Denn wenn auch das Vielheitliche in der subjektiven Vorstellung auf ein entsprechendes reales Vielheitliche hinweist, da sonst die Erfahrung überhaupt nicht erklärt werden könnte, so ist es doch denkbar, dass die transcendenten Verhältnisse beim Übergang in die subjektiven Formen des Bewusstseins einem Umwandlungsprozess unterliegen, aus dem sie als etwas Neues und Anderes hervorgehen, das der aussenbleibenden Wirklichkeit ganz unvergleichbar wäre. Dass sich dies inbezug auf einige Kategorien wenigstens, z. B. die der Qualität der sinnlichen Empfindung, thatsächlich so verhält, ist leicht zu zeigen. Wenn es sich aber auch mit den übrigen Faktoren des bewussten Seins ähnlich verhalten sollte, so wird doch daran unbedingt festzuhalten sein, dass reales und ideales, transsubjektives und intrasubjektives Sein auch nicht an einer Stelle zusammenfallen, dass also in der Erkenntnistheorie ein Dualismus zu statuieren ist, der — wenn überhaupt — nur in der metaphysischen Sphäre überspannt

und aufgehoben werden kann. Mit Hinsicht auf das Ich äussert sich dieser Dualismus dahin, dass das Ich zwar zugleich Subjekt und Objekt ist, dass aber diese zwei Bedeutungen nicht miteinander identisch oder vertauschbar sind. Als Subjekt ist das Ich das unbewusste, besser nicht-ideelle Substrat des Bewusstseins, als Objekt ist es der ideale Repräsentant des unbewussten Substrates in dem Bewusstsein und für dasselbe. Das existente Ich kann seiner selbst nicht in seinem An-sich-sein unmittelbar habhaft werden, da es zuvor in die Form des Bewusstseins eingehen müsste. Wir gelangen daher auch nicht zu einer adaequaten Erkenntnis des Ich, denn wir können zwar vermittelst der Kategorie der Kausalität von der Vorstellung auf eine transcendente Funktion schliessen, aber nicht diese selbst ihrem Wesen nach unmittelbar beobachten.

Das Ich als Erfahrungsinhalt hat also nichts vor anderen Erfahrungsinhalten voraus, und daher ist eine induktive Bearbeitung der Erfahrung behufs Gewinnung spekulativer Prinzipien nicht unbedingt darauf angewiesen, von dem Ich in der soeben skizzierten Weise auszugehen. So hat E. v. Hartmann in seinem Hauptwerke, der „Philosophie des Unbewussten“, auf der breitesten Grundlage des phänomenalen Seins seine metaphysische Pyramide, die in der all-einen Substanz ausläuft, aufgebaut. Indessen eine exakte philosophische Forschung wird, damit der Gang der Untersuchung nicht völlig der Willkür und dem Zufall anheimgestellt sei, darnach streben müssen, in das Chaos der Erfahrung von vornherein durch die Bestimmung eines methodologischen Ausgangspunktes, wenn auch noch keine Ordnung, so doch wenigstens ein Prinzip der Ordnung hineinzubringen. Und als solches erweist sich das Ich. Nicht durch sich selber, selbstverständlich, sondern vermittelst der mannigfachen Verknüpfungen, welche die Ichempfindung mit anderen Empfindungen, Vorstellungen und Gefühlen eingeht, die den Inhalt unseres äusseren und inneren Lebens bilden. Trotz seiner Unbekanntheit und Fremdartigkeit (welche der

Philosoph mehr empfindet als der Laie, der Geistliche mehr als das Weltkind) ist das Ich das Nächste, das wir sozusagen als Erscheinung aus erster Hand haben. Von der richtigen Deutung der Ichbeziehungen hängt auch die Richtigkeit unserer Schlüsse inbezug sowohl auf die objektive Realität wie auf das Absolute ab. Ein Verständnis der Aussenwelt kann erst dann erhofft werden, wenn die Psyche nach allen ihren Beziehungen erschlossen ist. Der Vorzug eines prinzipiellen Ausgehens vom Ich besteht also darin, dass eine umfassende Analyse des mit dem Ich irgendwie verknüpften bewussten Seins, und hiermit ein fester Bestand erkenntnistheoretischen und psychologischen Thatsachenmaterials der weiteren Induktion zu Grunde gelegt wird. Insofern gerade das Buch von Drews „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik“ diese Leistung enthält, bietet es, abgesehen von den mehr negativ-kritischen historischen Partieen, einen schätzenswerten positiven Beitrag zu der „Philosophie des Unbewussten“ und in gewissem Sinne eine Ergänzung zu dem diesen Namen führenden Werke Hartmanns. Ich hebe daraus nur die wertvollen, weit ausgesponnenen Untersuchungen über das Ich als Bewusstseinsform, als Bewusstseinsinhalt, als Empfindung, als Wille, hervor, die, beiläufig gesagt, geeignet sein dürften, der empirischen Psychologie die Augen darüber zu öffnen, dass sie sich mit ihrem Glauben an die Unmittelbarkeit der Selbstwahrnehmung in einem Irrtum befindet, aus dem es nur eine Rettung giebt, nämlich die Anerkennung eines unbewusst-Psychischen, und zwar im absoluten Sinne, nicht bloss als eines Unter- oder relativ-Bewussten. Der Wert einer empirischen Psychologie, welche sich das subjektiv-Phänomenale zum Gegenstand mehr der Beobachtung, als der Untersuchung, macht, bleibt bestehen. Nur darf sich nicht die irrtümliche Anschauung bilden, dass die Psychologie losgelöst von aller Metaphysik irgend etwas erklären könne, denn die reine Erfahrung kennt keine Prinzipien und lehrt keine kennen. Im Grunde des Herzens ist es aber gerade die unausgesprochene Meinung und

Erwartung aller Empiriker, dass sich aus einer fortgesetzten Beobachtung doch endlich einmal Prinzipien ergeben müssen — man denke nur an das neueste Erklärungsprinzip in der Psychologie, die Association der Vorstellungen.

Immerhin ist es nicht nur möglich, sondern sogar wahrscheinlich, dass die Psychologie in ihrer immanenten, von äusseren Einwirkungen unbeeinflussten Entwicklung in kurzer Zeit zu denjenigen Ergebnissen gelangen wird, die von dem Philosophen vorweggenommen wurden. Es liegt hier eine unverkennbare Analogie mit der Elimination des Stoffbegriffs aus der Physik vor. Dass der Stoff schon aus rein erkenntnistheoretischen Gründen etwas Irreales ist, wurde zur Genüge schon von Berkeley und Hume gezeigt, und bereits Leibniz war sich darüber klar, dass, wenn überhaupt ein reales Korrelat des als „Stoff" bezeichneten ideellen Gebildes existiert, dies nur die räumlich dislocierte Kraft sein kann, eine Theorie, die späterhin von Kant in seiner vorkritischen Periode zeitweise wenigstens vertreten wurde (vgl. Drews „Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems", 1894). Aber die Naturwissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts war zu sehr in dem naiven Realismus befangen — wenn dieser unter dem Einfluss des Neukantianismus und vor allem von Lange's „Geschichte des Materialismus" in den sechziger Jahren zum naiven Idealismus umgekrempelt wurde, so änderte dies an der Naivetät der physikalischen Weltanschauung nichts —, als dass sie die für die subjektive Idealität des Stoffes sprechenden Gründe auch nur zu würdigen vermocht hätte. Erst seitdem sie durch die chemische Analyse zu der Anerkennung der illusorischen Natur des Stoffes genötigt wurde und einsah, dass von der sogenannten Materie nichts übrig bleibt, als räumlich geordnete aber ausdehnungslose Kraftzentren, wurden ihr die Augen über die absolute Verschiedenheit der Materie, wie sie an sich ist, von der Materie, wie sie sich in unserer Vorstellung darstellt, geöffnet (vgl. über diese Entwicklung des Begriffs der Materie Lasswitz, „Geschichte der

Atomistik“ und E. v. Hartmann, „Geschichte der Metaphysik“ II., S. 504 ff.).

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Ich in der Psychologie. Die Theorien von den Seelenvermögen sind zwar seit Herbart in aller Form verabschiedet und gehören einer vergangenen, fast vergessenen Epoche der Psychologie an, aber schliesslich ist auch die von der zur Zeit herrschenden Schule Wundts zur Deutung der psychischen Vorgänge hypostasierte „Apperception“ nichts anderes, als ein „ganz neues hypothetisches Seelenvermögen, gewissermassen eine Oberseele, welche die niederen psychischen Vorgänge bemerkt, schätzt, vergleicht und verbindet“ (Ziehen, Leitfaden der physiologischen Psychologie, 5. Aufl. 1900, S. 40). Die Mangelhaftigkeit dieses Hülfsbegriffs konnte indessen nicht verborgen bleiben, und die Fortbildung und Vertiefung der einzelnen psychologischen Probleme hat denn auch zu einer anderen Auffassung geführt, für welche charakteristisch ist, dass sie sich in einem bewussten Gegensatz zu der Wundt'schen Apperceptionslehre befindet. Teilweise im Anschluss an die vorsichtigere englische Psychologie wurde von Waitz*), Münsterberg**) und Ziehen***) gezeigt, dass einerseits die „Apperception“ als Erklärungsprinzip nicht ausreicht, und andererseits überhaupt kein psychisches Prinzip sich wahrscheinlich machen lässt, welches willkürlich die Empfindungen und Vorstellungen beachtet und vernachlässigt. Dieser, wenn auch einseitige Fortschritt über die Auffassungsweise Wundt's hinaus hat zu einer wesentlichen Umwandelung der Ichvorstellung geführt. Jedes transcendente Element wurde aus derselben entfernt, und das Ich mit der komplizierten Gesamtvorstellung meines Leibes und meiner augenblicklichen Neigungen und Vorstellungen gleichgesetzt (Ziehen. l. c. S. 205 ff., 247 ff). In diesem Augenblicke war das Ich zu einem subjektiv-Ideellen, zu einem Bewusstseinsimmanenten

*) „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft“, 1849.

**) „Die Willenshandlung“, 1898.

***) „Leitfaden der physiologischen Psychologie.“

geworden. Nach dieser konsequent positivistischen Zergliederung des Ich als Erfahrungsinhaltes erweist sich aber auch sofort die Annahme als notwendig, dass das vorgestellte Ich nur eine Art von subjektivem Repräsentanten eines selbst nicht in das Bewusstsein fallenden transcendenten Ich ist, dass dieses letztere aber in seinem An-sich-sein in demselben Sinne unbekannt bleiben muss, wie die Materie an sich, deren subjektives Abbild der Stoff ist. Dies wird selbst von einem so radikalen Vertreter des Empirismus, wie Ziehen, zugestanden, wenn er sagt (S. 206): „Freilich reduciert der reflectierende Mensch diese Kompliciertheit der Ichvorstellung wieder auf eine relative Einfachheit, indem er den äusseren Objekten und anderen Ich's sein eigenes Ich als das Subjekt seiner Empfindungen, Vorstellungen und Bewegungen gegenüberstellt. Gewiss hat auch diese Gegenüberstellung und diese Vereinfachung der Ich-vorstellung ihre tiefe erkenntnistheoretische Begründung, aber, rein psychologisch, ist dieses einfache Ich nur eine theoretische Fiktion." Was ist dies anders, als das Bekenntnis des erkenntnistheoretischen Dualismus mit Beziehung auf das Ich? Wenn hierüber noch ein Zweifel bestehen kann, so wird er durch die „Psychophysiologische Erkenntnistheorie" (1898) desselben Gelehrten beseitigt. Hiermit ist aber der Positivismus durchbrochen, und einer Verständigung der Psychologie mit der Metaphysik das Thor geöffnet.

Die empirische Psychologie kennt also nur das „zusammengesetzte Ich" (Ziehen l. c.), d. i. die Summe der phänomenalen Bethätigungen und Äusserungen des Ich. Dieses hat für sie nur insoweit Bedeutung, als es in Verbindung mit körperlichen und geistigen Zuständen als Erfahrungselement gegeben ist; sie bestreitet aber ein transcendentes Ich nicht schlankweg, sondern giebt die Möglichkeit desselben zu und überweist die Begründung derselben einer anderen Wissenschaft, der Erkenntnistheorie. Dass diese dazu führen kann, die Ichvorstellung durch Zergliederung ihres Inhalts transcendental zu erweitern, dürfte in der That nicht zu bestreiten

sein. Wohl aber wird man sich fragen müssen, ob es überhaupt möglich ist, ausser den von uns festgestellten Prädikaten des Existentialen und Substantialen noch weitere Merkmale aus dem blossen Begriff des Ich abzuleiten. Jedenfalls ist das leere Bewusstsein an und für sich zu diesem Zwecke unzureichend, und der Erkenntnistheoretiker wird sich wohl oder übel nach anderen psychologischen Phänomenen umsehen müssen, wenn er nicht von vornherein auf eine positive metaphysische Deutung des Ich verzichten will. Als solche können aber nur das Wollen, das Empfinden, und die mit ihm in engster Beziehung stehenden Gefühle der Lust und Unlust in Betracht kommen.

Diese sind nun schon zur metaphysischen Definition des Subjekts benützt worden, und zwar von E. v. Hartmann, welcher die Entstehung der Empfindungsqualität aus den Gefühlen der Lust und Unlust als Grundlage einer metaphysischen Prinzipienlehre benützte.*) Die logische Vermittlung besteht darin, dass in den dynamischen Elementarbestandteilen, den die objektive Realität setzenden Kraftatomen, eine innerliche Empfindung der wechselseitigen dynamischen Beziehungen vorhanden sei, die allerdings noch keine qualitativen Unterschiede enthalte, sondern nur durch das Vorzeichen des Gefühls, also durch Lust oder Unlust, sich unterscheide. Nun ist es aber sicher, dass, wenn es gelingen sollte, diese Hypothese Hartmanns als unhaltbar nachzuweisen, dann auch kein Anlass vorliegt, dem metaphysischen Substrat eine Gefühlsqualität beizulegen, oder, um mit Hartmann zu reden, die Theorie des unlustbehafteten, transcendenten Weltwillens steht und fällt mit der Richtigkeit der Annahme, dass die Uratome ein innerliches Bewusstsein ihres Wollens haben. Wenn sich aber diese Hypothese widerlegen liesse, so gingen auch die hieran geknüpften Mutmassungen über das Verhältnis zwischen der Substanz und ihren Attributen, die Erhebung des potentiellen Wollens

*) Kategorienlehre, S. 1—34, S. 58 ff.

zur Aktualität, über Urzustand und Ziel des Weltprozesses, d. h. so ziemlich die ganze Metaphysik Hartmann's in die Brüche. Es mag sich daher schon verlohnen, der Frage nach dem Wesen der Empfindung näherzutreten, soweit dies in aller Kürze angeht.

Wenn es seine Richtigkeit hat, dass eine in ihren Konsequenzen falsche Deduktion in den allermeisten Fällen deswegen falsch ist, weil schon in ihren Voraussetzungen ein Fehler steckt, so scheint mir dies auch bei der Hartmann'schen Hypothese zuzutreffen. Er beruft sich auf die Erfahrung, die ja jedem offen steht, und nimmt es ohne weiteres als ausgemachte Sache an, dass jeder sinnlichen Empfindung an und für sich schon ein Gefühlston der Lust oder Unlust beigesellt ist, vielleicht unter dem Eindruck eines Aperçus Schopenhauers, der schon lange vor Hartmann die Sinnesempfindungen von dem Gesichtspunkte aus glaubte anordnen zu sollen, dass die von Gefühlsbeigeschmack nahezu freien, wie die optischen, gewissermassen die edleren seien, während Geruch und Geschmack nach seiner Ansicht eine geringere Stelle einnehmen. Dem gegenüber ist nun zweierlei zu bemerken: 1) Eine Gefühlsbeimischung ist nicht stets und unbedingt bei jeder sinnlichen Empfindung zu konstatieren. Und 2) sowohl das Vorhandensein als auch die ganz besondere Art der Gefühlsnuance ist teleologisch bestimmt mit Hülfe von subjektiven Konstanten und zwar nach Massgabe der Nützlichkeit, des Wertes uud des Interesses, welches das Subjekt — und dieses, als Seele, ist wiederum der Repräsentant des leiblichen Organismus und seiner Bedürfnisse — nicht etwa an den Empfindungen selbst, die nur als Hülfsmittel zur Erkenntnis dienen, sondern an den Dingen hat, welche die transcendenten Ursachen der Empfindungen sind.

Was nun den Beweis dieser zwei innerlich eng miteinander verknüpften Sätze anbelangt, so braucht wohl nicht erst bemerkt zu werden, dass er induktiv auf breitester empirischer Basis geliefert werden müsste, wozu uns sowohl

der Raum, als das psycho-physiologische Material fehlt, das gerade von dem uns interessierenden teleologischen Gesichtspunkt aus noch gar nicht gesichtet ist, und das zu sammeln eine Aufgabe der Zukunft sein wird, der überhaupt in der wissenschaftlich exakten Erforschung der Naturzwecke ein reiches und dankbares Gebiet offensteht, das durch die Anregungen von Reinke (Die Welt als That, 1901), Cossmann (Elemente der empirischen Teleologie, 1897) — auch Hartmann muss hier rühmend erwähnt werden — jetzt erst erschlossen zu werden beginnt. Wir wollen also der Zukunft nicht in stümperhafter Weise vorgreifen und unter möglichster Beiseitelassung von Beispielen, die doch nur mehr oder minder dilettantisch ausfallen könnten, uns mehr auf den Beweisgang und seine Etappen besinnen, als den Beweis in vollem Umfange liefern.

Wir gehen davon aus, dass wir uns überlegen, worin das Charakteristische der Erkenntnis besteht, welche durch die einzelnen Sinne dem Grosshirnbewusstsein übermittelt wird. Wir finden, dass zwei Sinne, das Gesicht und das Tastgefühl, wesentlich zur räumlichen Orientierung dienen. Diese Sinne sind umso ausgebildeter und feiner, je wichtiger eine genaue Orientierung für das Individuum ist. Die optischen und taktilen Wahrnehmungen sind nun alle von gewissem Werte, da sie mosaikartig ein lückenloses Raumbild ermöglichen. Aber sie interessieren uns nur zum geringen Teil an den Gegenständen, die wir sehen und fühlen, und auf diese sind unsere Wünsche und Abneigungen beschränkt. Das ästhetische Wohlgefallen an Farbe und Gestalt kommt gegen jene positive Lust an den Dingen bei den allermeisten Menschen gar nicht in Betracht, und es ist zweifelhaft, ob auch nur bei den wenigen, bei welchen man ästhetische Genussfähigkeit voraussetzt, es nicht wesentlich die farbige und geformte Materie ist, welche den Grund des ästhetischen Gefallens bildet, wobei noch der vielfach allerdings unter der Schwelle des Bewusstseins bleibende Eindruck der Zweckdienlichkeit gerade dieser

Form und dieser Farbe u. s. w. hereinspielen. Dasselbe gilt mutatis mutandis auch für die andern, namentlich die Tast- und Gehörsempfindungen. Bei diesen, und in noch höherem Grade bei dem Geruch und Geschmack, kommt nun aber noch ein anderes Moment in Betracht, welches wir dahin formulieren können, dass die Frage der eigenen Existenz des Organs entscheidend wird für die durch Lust- bzw. Schmerzgefühle gekennzeichnete Beurteilung der Dinge, welche mit dem Organ in Kontakt gebracht worden sind. Diese eigene Existenzfrage ist nun aber in dem eingeschränkten Sinne zu verstehen, dass die Bedingungen, welche für die Existenz des Organs notwendig sind, gleichzeitig auch die Bedingungen für die Lebensfähigkeit des gesamten Organismus zu sein pflegen, sodass auch hier das für unsere Auffassung massgebende Grundprinzip der Zweckdienlichkeit mit Hinsicht auf das Interesse des Individuums zu Tage tritt. Man kann sich das verdeutlichen an der Gefahr, welche übermässige Hitze für den Körper mit sich bringt. Allerdings sind durch diese auch die Hauptpapillen und -nerven gefährdet, aber in demselben Masse schliesslich der ganze Organismus, auf den es doch unendlich mal mehr ankommt, als auf seine oberflächlichen Bestandteile, deren Bedeutung und Wert schliesslich doch nur ein verhältnismässig nebensächlicher sein kann. Und so liesse sich noch vieles und vielerlei zur Begründung unserer teleologischen Beurteilung der Sinnesempfindungen anführen, die wir indessen auf sich beruhen lassen wollen, um die Argumentation Hartmanns weiter zu verfolgen.

Indem Hartmann Lust und Unlust, die wir nur als sekundären Nebenerfolg unseres Interesses an den Dingen auffassen können, als einer jeden sinnlichen Empfindung eigentümlich betrachtet, gelangt er dazu, die Entstehung der Sinnesqualität auf Lust und Unlust zurückzuführen, indem er in diesen Gefühlen nicht nur das Wesentliche sondern auch das Ursprüngliche aller Qualität zu erkennen glaubt. Dass eine derartige Annahme nie eine höhere Be-

deutung als die einer Hypothese haben kann, geht daraus hervor, dass es uns nicht möglich ist, uns in das psychische Innenleben eines anderen Bewusstseins zu versetzen, geschweige denn in jene primitiven Bewusstseinszustände, die wir bei Moneren und ähnlich in der organischen Reihe tiefstehenden animalischen Lebewesen vorauszusetzen haben, und von denen wir mit einiger Bestimmtheit nur so viel aussagen können, als die Analogie der Wärme und anderer einfacher Empfindungen vermuten lässt. Wir lehnen also die Hypothese Hartmann's von der Entstehung der Sinnesqualität, die ich selber von vornherein nicht anders als räumlich spezifiziert und differenziert, aber ohne positiven oder negativen Gefühlston, mir vorstellen kann, aus den Gefühlen der Lust und Unlust ab, berufen uns dabei auf die experimentelle Physiologie, die zwar noch nicht ihr letztes Wort in dieser Sache gesprochen, aber bis jetzt eigentlich noch keine Instanzen zu Gunsten Hartmanns zu Tage gefördert hat, und wenden uns sofort zu den metaphysischen Konsequenzen, die sich für Hartmann ergeben haben.

Wie wir schon gesagt haben, projiciert Hartmann die Unlust, als deren negativer Pol die Lust eine wesentlich geringere Bedeutung besitzt, aus der Gefühlswelt der individuellen Bewusstseine in eine über- und ausserweltliche Unseligkeit hinaus. Wir haben es hier mit einer transcendentalen Konstruktion zu thun, die mehr metaphysisches und religiöses Interesse hat, als erkenntnistheoretisches. Aber auch für die Erkenntnistheorie kommt die Frage der Berechtigung der Hartmann'schen Theorie insofern in Betracht, als das Individuationsproblem, also auch das Ichproblem auf der Metaphysik beruht und daher nicht umhin kann, auf metaphysische Suppositionen zurückzugreifen. Wenn also hierin die Nötigung für uns begründet ist, zu Hartmanns metaphysischer Prinzipienlehre Stellung zu nehmen, so kann diese nur eine ablehnende, oder doch abwartende sein. Hartmann hat die Metaphysik fast ganz auf seine

Theorie der Unlust gestützt, und wenn wir mit Recht diese in Zweifel ziehen, so verlieren auch die an sie geknüpften metaphysischen Konsequenzen in unseren Augen den Wert wissenschaftlich haltbarer Theorien. Das Gleiche gilt mit Bezug auf die Hypothese von der Entstehung des Bewusstseins als einer Art von ungewollter Stauung der logischen Kraft in eine ausserhalb oder quer zu ihr liegende Dimension. Das einzige Prinzip, das wir hier wie überall in der Natur erkennen, ist das der Vernunft und der Zweckdienlichkeit, das einer zwar bewusstlosen aber doch allweisen Teleologie, die nicht nur das räumlich, sondern auch das zeitlich Auseinanderliegende in einer simultanen Synthese umspannt.

Das Problem spitzt sich also letzten Endes dahin zu, ob Lust- und Unlustempfindungen für das gesetzmässige Funktionieren der materiellen Elemente unterster Art als teleologisch notwendig erachtet werden müssen. Hartmann will wie gesagt, die teleologische Betrachtungsweise nicht auf die Anfangskonstellation der Atome angewendet wissen, aber trotz der Gründe, die er zur Unterstützung seiner Ansicht vorträgt, erscheint seine Hypothese, ganz abgesehen davon, dass sie sich niemals wird genügend beweisen lassen, sehr bedenklich, weil jene einfachsten dynamischen Beziehungen, die wir Hartmann gerne zugestehen, deren Aufgabe aber doch lediglich das gegenseitige Gleichgewicht (sit venia verbo!) sein kann, als Träger von Gefühlen, seien diese auch noch so primitiver Natur, schwerlich geeignet sein dürften. Aber selbst wenn man in dieser Hinsicht Hartmann Recht gäbe und den Gefühlsreflex der niedersten Individuen als unentbehrlich für ihre wechselseitige dynamische Bethätigung zugeben wollte, so wäre damit noch lange nichts für die metaphysische Grundlage erwiesen. Denn die Atome, mitsamt ihren Funktionen und Gefühlen, gehören doch erst der Welt an, die, um mit Hartmann zu reden, von der metaphysischen Substanz als Erscheinung gesetzt ist; sie bilden also einen Teil der logischen Idee, welche für den Urzustand und die Entwickelung der Welt massgebend ist.

Nichts berechtigt uns aber, irgend etwas von dem, was uns in der Idee entgegentritt, als metaphysisches, d. i. vor und jenseits der Idee wesendes Prinzip in Anspruch zu nehmen. Mögen auch Lust und Unlust von Anbeginn des realen Seins bestanden haben, so darf man doch daraus nicht schliessen, dass sie schon vor demselben dem metaphysischen Wesenskerne innewohnten. Die Bedeutung von Lust und Unlust erschöpft sich vielmehr in ihrer logischen und teleologischen Notwendigkeit innerhalb der Welt. Auch wenn man etwa mit Schopenhauer als transcendentes Urwesen den Willen annehmen wollte, so dürfte man sich diesen doch ganz gewiss nicht mit irgendwelchem Gefühl behaftet vorstellen.

Man sieht sich vielmehr zu der Annahme getrieben, dass als Bedingung einer gefühlsmässigen Reaktion auf äussere Einflüsse eine organisierte Materie vorhanden sein muss, wie sie allgemein den psychologischen Thatsachen unserer Erfahrung zu Grunde gelegt wird. Demnach würde das Gefühl erst mit jenen Eingriffen der Idee entstehen, welche aus der empfindungslosen, ausschliesslich mechanisch, d. h. gesetzmässig wirksamen Kraft die ersten Organismen hervorbilden. Der Einwand, dass die Empfindung doch nicht wie das Mädchen aus der Fremde, in das reale Sein hereinspazieren könne, sondern nur durch Synthese schon vorhandener Faktoren möglich sei, erledigt sich damit, dass die Entwicklung, und daher auch die Entstehung des Organischen, überhaupt nicht als Summationsphänomen aufgefasst werden darf, sondern immer und überall durch übergreifende Funktionen vollzogen wird, wie dies ja auch Hartmann's Ansicht ist.

Wir sagten vorhin, die Lösung des Problems von dem Ursprung der Empfindung sei von hervorragendem spekulativem Interesse. Wie schon angedeutet, beruht dies darauf, dass mit ihr eine Brücke aus dem Physischen in das Metaphysische geschlagen wäre. So hat denn auch Hartmann aus dem nach seiner Meinung alogischen Charakter des Dynamischen seine Rückschlüsse auf die metaphysischen

Prinzipien gezogen, als die er ausser dem in der kategoriallogischen Beschaffenheit der Wirklichkeit sich zum Ausdruck bringenden Logischen das durch den unvernünftigen leidvollen Weltwillen repräsentierte Alogische zu erkennen glaubt. Es ist nun sehr fraglich, ob diese Konstruktion auch dann noch haltbar ist, wenn das induktive Fundament sich als brüchig erweist — worüber natürlich nur eine über reichere Erfahrung verfügende Zukunft endgültig wird entscheiden können, — und ob das Prinzip des Alogischen, nachdem ihm eines der beweiskräftigsten Argumente, nämlich die Irrationalität der Unlust, entzogen ist, eine selbständige Rolle neben dem Logischen weiterzuspielen vermag. Sollte das nicht der Fall sein, so würde an die Stelle der dualistischen Prinzipienlehre Hartmann's ein Logismus treten, in welchem das relativ (d. h. von unserem peripherischen Standpunkte aus) Unlogische aufgehoben wäre. Möglicherweise liegt nach dieser Richtung die Weiterentwicklung des Hartmann'schen Systems, die übrigens schon längst durch den Hegelianer Volkelt in seinem 1873 erschienenen Werke „Das Unbewusste und der Pessimismus“ angebahnt und in vielen Punkten schon durchgeführt worden ist. Es muss indessen bemerkt werden, dass Volkelt den früher vertretenen Standpunkt durch die Anerkennung des Unlogischen als eines dem Logischen koordinierten Prinzips im wesentlichen aufgegeben und auf diese Weise Hartmann nähergerückt ist (vgl. seine Darstellung Schopenhauer's in Frommanns „Klassiker der Philosophie“, X, 162 ff.), während auf der anderen Seite Hartmann's „Kategorienlehre“ ein Zurücktreten des Unlogischen zu Gunsten des Logischen im Verhältnis zu den früheren Werken erkennen zu lassen scheint.

Was ergiebt sich denn nun aber aus diesen letzten Erwägungen für das Ich? Soviel dürfte wohl feststehen, dass, ganz abgesehen von der teleologisch bestimmten besonderen Gefühlsnuance, Lust und Unlust nur Affectionen des Bewusstseins sind, und da das Bewusstsein selbst nur

ein Zustand des Ich ist, nicht unmittelbar das Ich betreffen. Das, was wir begrifflich als Ich bestimmt haben, und das wir mit Hervorhebung anderer Teilvorstellungen als Subjekt wiedererkannten, ist, wie über die Empfindungen, so auch über die Gefühle erhaben, die für das Ich nur insoweit inbetracht kommen, als es handelt und thätig ist; für das Ich als den Urheber einer Handlung wirken Lust und Unlust als Motive, erstere in der Gestalt der lusterweckenden Hoffnung und Begierde, letztere als noch unbefriedigte Gegenwart. Diese natürliche Auffassung des Ich als eines Individuums stellt sich aber als unhaltbar heraus, oder doch in nur bedingter Weise richtig, sobald sich aus einer systematischen, mit Hilfe der Induktionsmethode durchgeführten Analyse der Erfahrung die Notwendigkeit ergiebt, von dem pluralistischen Standpunkt auf den monistischen hinüberzutreten. Wer auf diesem steht, kann nun allerdings nur auf anderem Wege, als gerade dem erkenntnistheoretischen, zu ihm gelangt sein, aber wenn die monistische Weltanschauung genügende Überzeugungskraft für ihn besitzt, so ist von vornherein auch das Individuationsproblem im Sinne des Monismus entschieden. Es ist also nur ein einheitliches Wesen, das die Grundlage aller Bewusstseinserscheinungen abgiebt. Die Pluralität gehört nicht der ontologischen Sphäre des „Wesens“ an, sondern der objektivrealen des Wirkens. Wenn wir die erkenntnis-theoretische Zweiteilung in eine bewusstseins-immanente und -transcendente Sphäre ins Auge fassen, so fällt allerdings die Pluralität in beide, insofern diese Kategorie sowohl der transsubjektiven Sphäre des Realen, als der intrasubjektiven Sphäre des Bewusstseins angehört; aber wenn man die transsubjektive Sphäre wieder teilt, und zwar in die metaphysisch-ontologische und die zeitlich-kausale der Wirklichkeit, so gehört die Vielheit nur der letzteren an, während der metaphysische Seinsgrund in sich Einer ist. Dieses allem zugrundeliegende Eine ist nun das ὑποκείμενον oder die Substanz als ruhende Einheit im Sinne des Aristoteles

und zugleich das Subjekt im Sinne Hegels, nämlich als aktualisierendes logisches Prinzip. Es ist aber auch das Subjekt im erkenntnistheoretischen Sinne Kants, wenn wir demselben eine nähere Deutung geben, die dann aber notwendig metaphysisch ist. Die Identität des Subjekts und des Ich — ersteres ist der reale, letzteres der fiktive Träger des phänomenalen Seins — führt dann aber dahin, dass man das Ich als Subjekt sowohl über die subjektive, als auch über die objektiv-reale Sphäre hinaushebt, denn keine der diesen angehörenden Kategorien lassen sich mit dem Begriffe des Subjekts vereinigen, welcher vielmehr erst in der ontologischen Sphäre realisierbar ist; die Erfahrung als die Summe unserer anschaulichen Vorstellungen, enthält nichts von einem Subjekt oder Ich, und wenn wir von einem solchen reden, so geschieht es im Sinne einer imaginären Grösse, die zwar bei dem Zustandekommen unseres Weltbildes in Rechnung gestellt wird, die aber von dem Denken das sich bekanntlich an konkret-sinnlichen Vorstellungen vollzieht, gar nicht verwirklicht werden kann.

Im übrigen wird man die weitere Ausgestaltung des transcendenten Subjekts der Metaphysik überlassen müssen. Uns musste es aber darauf ankommen, unsere mit derjenigen Kants übereinstimmende Auffassung des transcendentalen Ich bis zu jenem Punkte fortzuführen, wo das rein erkenntnistheoretische Gebiet verlassen wird. Ein wesentliches Ergebnis ist es aber, dass Kants idealistische Gedankengänge auf einen Monismus hinaustreiben, der jedoch selbst nicht mehr idealistisch im erkenntnistheoretisch begrenzten Sinne, sondern höchstens nur in metaphysischem Sinne ist.



Anm. Die transcendentale Seite des Ichproblems werde ich im Zusammenhange der systematischen Philosophie Indiens in einer besonderen Schrift behandeln.